أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

عِيَارُ النَّظَرِ فِي عِلْمِ الجَدَلِ

من نوادر نقد المنطق والفلسفة، وتجريد قواعد المناظرة

تأليف
الأُستاذ أبي منصور البغدادي
عبد القاهر بن طاهر التميمي الشافعي
(ت ٤٢٩ هـ)

تحقيق ودراسة
أحمد محمد عروبي


عيار النظر
في علم الجدل

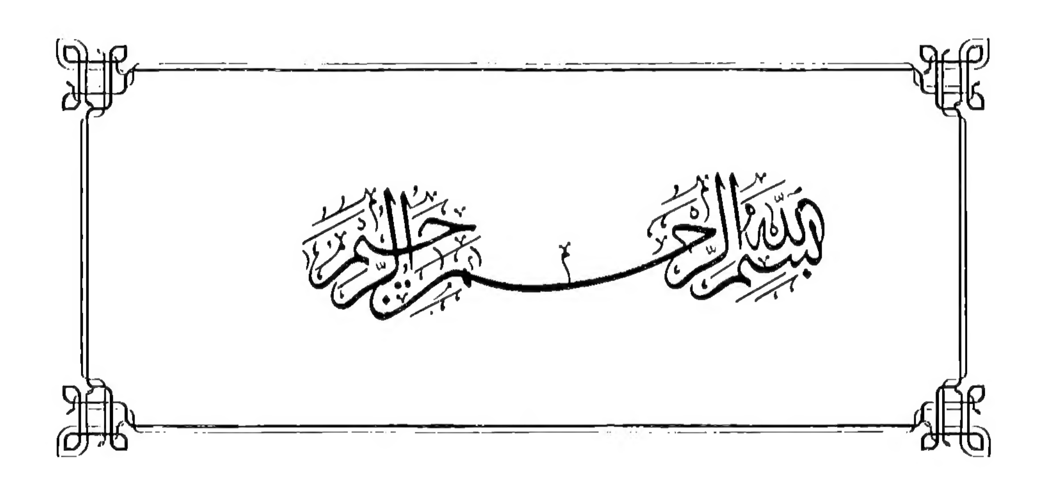
أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

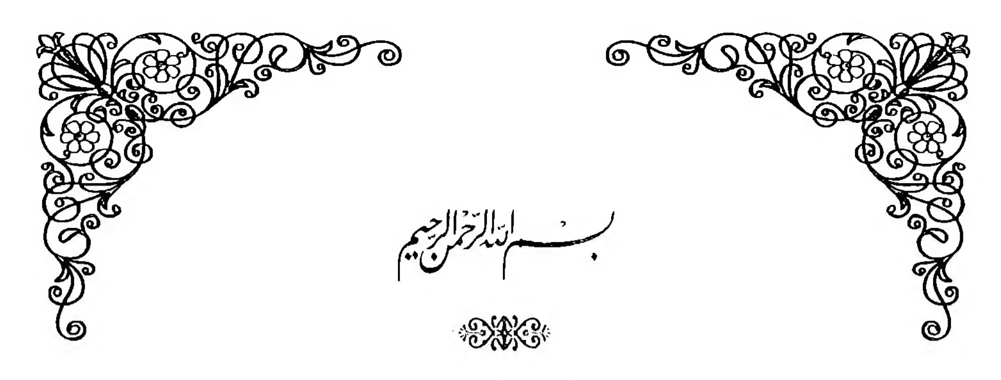


من بواكير نقد المنطق والفلسفة، وتجريد قواعد المناظرة

تأليف
الأستاذ أبي منصور البغدادي
عبد القاهر بن طاهر التميمي الشافعي
(ت ٤٢٩ هـ)

تحقيق ودراسة
أحمد محمد عروبي


بسم الله الرحمن الرحيم



يسرُّ «مشروع أسفار» أنْ يقدِّمَ للقارئ الكريم الإصدارَ الرَّابع والعشرين من إصدارات المشروع: (عِيَار النَّظر في علمِ الجدَل) للأستاذ المتفنِّن أبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩).

فإنَّ كتابنا القيِّم ـ الذي ننشرهُ لأوَّل مرَّةٍ ـ رائدٌ أصيلٌ في بابه، يسلِّط الضوء على أثرٍ من معالم القرن الخامس الهجري، الباذخ في علومه ومعارفه النَّظرية، ويُمكِّن القرَّاء من التعرُّف إلى أعلام ذلك العصر الزَّاهر ومناهج التأليف فيه.

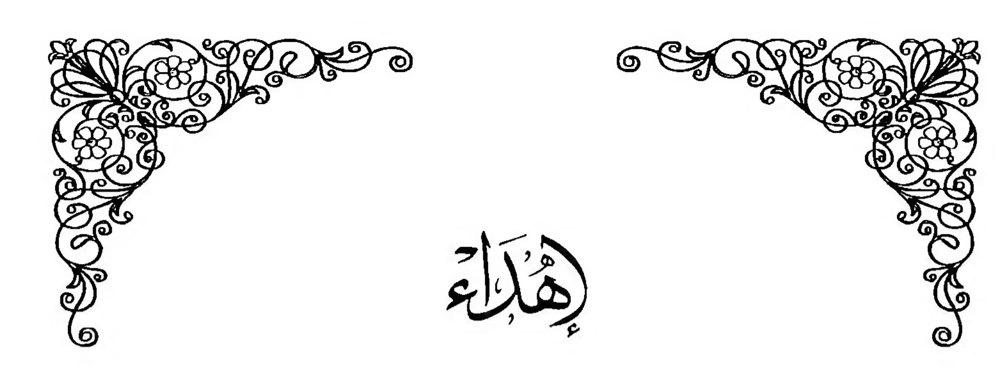
وإنَّ علم الجدل مرَّ بأطوارٍ علمية كان للعلماء فيه طرائق، استفاد منه: المتكلمون واللغويون والفقهاء، واستخرجوا منه قوانين وضوابط واصطلاحات، ولما كان "الجدلُ اصطلاحاً وجبَ الرجوع إلى أربابه"؛ [أصول الفقه لابن مفلح ٤٦/١ بتصرف].

وإنَّ كتابنا من التَّدوينات المتقدِّمة التي تميَّزت بـ: التوطئة التاريخية لهذا العلم، وجمع المتفرِّق منه وبيان المهمل، والعناية بالقانون الصِّناعي وتجريده، وحضور النفَس النَّقدي أمام المخالفين فيه، وسلكَ به مؤلفه مسالك الشُّمولية والاستيعاب، مع حُسن تقسيم الأبواب. وقد حُمِدَ لأبي منصور البغدادي "نصرتهُ لطريقةِ الفقهاء، وللإمام الشَّافعي في أصول الفقه"؛

[طبقات الفقهاء الشافعية ٥٥٣/٢] ولهذا الوصفِ الأثرُ الظَّاهرُ في العِيار.

وأخيراً؛ نسألُ اللهَ تعالى المغفرة والرَّحمة والرِّضوان لمؤلِّف الكتاب ومحقِّقه، ولمن تحمَّل تمويل الكتاب، فجزاهم الله تعالى خيراً، وأسبلَ عليهم بركته، والحمد لله ربِّ العالمين.

أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت



إهداء

إليكَ يا أبي الحبيب!

أهْدي هذا العمَلَ العلْميّ، وأنتَ في رحمة الله وعفْوه، بعدَما رأيتَ العملَ الأول في حياتك مبتهجا به مسرورا!

فهأنا أتقدّم إليك بهذا العمَل الثّاني، راجيا أن يصِلَك صَدقةً من الصَّدقات، أو حسَنةً من الحسَنات، التي كتَب الله تعالى أن تسْتمِرّ في أبنائِك وذرّيتك، بفَضْله وكرَمه؛

فلكمْ كُنْتَ يا أبي تطمحُ في حياتك أن ترى ابنَك البِكْر، كاتبا وأدِيبا، وعَالما ومعلّما، ومُؤلّفا مفيدا!!

ولا زالت كلماتُكَ لي أُحِسُّ فيها شيئا من اللَّوم على التأخُّر في بلوغ أمَانيك في ولدك، وما زلْتَ كذلك حتى توفَّاك الله إلى رحمته وعفْوه!

وإني بعَوْن الله أعِدُك يا أبي، أنْ أَفيَ بما كنْتَ ترجُوه منّي في حياتك، حتى يتحقَّق ولو بعْد مماتِك، طامِعا في فضْل الله وكرمِه، أنْ يُبلِّغَ روحك، بعْضَ آثار ولدك في الدُّنيا، سعْيا في الخير والإصلاح، حتى نلْتَقي جميعا عند ربّ العالمين؛ إنه نِعْم المولى ونعم النصير!



مقدمة التَّحقيق

ربّ يسِّر وبارك

الحمد لله خالق الإنسان، مُعلِّمه البيان، وهَادِيه بالعقْل للكشْف عن الحقائق بالاستدلال والبرهان، ومُسدِّده بالدِّين فيما توقَّف فيه ولان، مما غابَ عن الحسّ والعيان؛

وصلى الله على سيدنا محمد رسوله الهادي بسنته منْ آمن به إلى برّ الأمان، والمُعرّف بذَاته وفِعْله وقوْلِه سبُلَ عبادةِ الرّحمن، ومسَالكَ الارْتِقاء في مَراتِب الإحسان؛ فاللّهم صلِّ عليه ما دام الملَوان، وعلى آله وصحبه، وسلِّم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

وبعــــد.

فإنَّ الأمم تبقى حيةً بحياة ذاكرتها، لمَّا كانت هيَ الحاضِنةَ لموروثها الثقافي، بما يحمِلُه من نجاحات وإخفاقات، وما تكتنزه من مخزون فكري وحضاري.

والذاكرةُ بالنسبة للأمم كالرُّوح بالنسبة للإنسان، فإذا كان موتُ الإنسان بفقدان روحه، فإن موت الأمم بخراب ذاكرَتها واضْمحلالها، أو تهميشها وإفلاسِها، فليس موتُ الأمم شيئا آخر غيرَ انقطاع ماضيها عن حاضرها، وكُفْرِ أواخرها بأوائلها، والأدهى في هذه المِيتة أنها في الإنسان ظاهرةٌ للعِيان،



ولكنَّها في الأمم خفِية في السَّريان، فلا تشعُر بها حتى ينهدّ منها البنيان.

وإنّ أهمَّ ما يمدُّ ذاكرة الأمّة، أعلامُها المتقدّمون، وآثارُها في سائر الفنون، وأيامُها المعلومة عبْر السّنين، وهو شَأْن التاريخ المنقول كتابة ورواية، ودأْبُ الرسل في تذكير أممهم بأيام الله التي أنعم بها عليهم، كما ورد الأمرُ به صريحا لنبي الله موسى عليه السلام بقوله سبحانه:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُم بِأَيَّامِ اللَّهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم: ٥].

ومما يدلّ عليه، ذَلكم القَصَصُ القُرآني، الذي أُمِر المُسْلِمون بتِلاوَته، وتكفّل الله تعالى بحفظه في معناه وعبَارته، تقويةً للصّلة الذَّاكِرية للمُؤمنين بالسّابقين، واسْتمدَادا للمَشروعية الرَّاسخة في الوُجود الإيماني والشهود الحضاري.

ولا نَرى تَوحِيد قبْلة المسْلمين في الكَعبة المُشَرفة، وفرْضَ الحجَّ إليها، معَ ما قصّ ربُّنا عنها في القرآن، إلَّا لأجْل اسْتمْرار هذه **الذاكرة التوحيدية**، التي أعلنَها سيدُنا إبراهيم عليه السلام، وأذّن بها في العالمين.

وما نجَح الغَزْو الفكْريُّ الأوروبي فيما نجَح، إلا عنْدما دخَل في عُمْق ذاكرتنا، وعاث في أوصالها تمزيقا، وفي طُرق إمْدادها تشتيتا وتفْريقا؛ غيرَ متوانٍ، لتحقيق هذا الغرض، عن تكثير الطرق وتنويعها، من أهمِّها ما يسمى بالدراسات الاستشراقية، فبلغوا في ذلك مبلغا عظيما، في بثّ الشبهات والإشكالات على قضايا في التاريخ، ومصادر المعرفة لدى المسلمين وخاصة



منها القرآن والسنة.

وليس بعيدا عن ذلك الهدَف في التمزيق والتشتيت، ما نَعيشه اليوم في عالمنا الإسلامي، من دعوات ورَاءها أشخاص ومؤسسات، ترمي إلى التشويش على مصَادرنا المَعْرفية، وتبْخيس قدْر اللُّغة العربية، في نفُوس الأجيال الصَّاعدة، وإلى تضخيم عَوامِل الخِلاف، وتوظيفها لزَرْع بذور الفشل والاسْتسلام.

ولا نرى في الوقت الحاضر وسيلةً لصَدّ تلْكم الضَّربات، وإفشال تلكم الحَركَات، أجدى من السَّعي لإحْياء التراث ونشْره، خُطْوةً ضِمْن خُطْوات جلّى، تنتظر نُخَب الأمة لإكمال دراستها، بعيون فاحصة، وعقولٍ ناقدة.

وما هذا الذي نراه من بسْط الطُّرق وتسْهيلها، لنشر الكُتب المحققة، في شرق العالم الإسلامي وغربه، إلا وسيلة من وسائل تجديد العَهْد بإمساك قيادة النهضة الفكرية والعلمية، التي ابتدأت منذ عقود، ولكنّها ربما توقفت تنْتظِر الوقود!

إنَّ حركة تحقيق التراث، لَهِيَ جزْءٌ من ذلكم الوَقود، للمساهمة في حركة تطوير الفكر، باتجاه الرسوخ والشموخ، أمام تيارات الهدْم والوهْم! الآخذة في التصاعد والتنوع في نواحي العالم الإسلامي، لا أتمّ الله لها بُغيتها!

وقد كتَب الله لي أن أنخِرط في هذا السّلك، وأنتظم في هذا العقد، بأوّل تحقيق كتاب «الأمد الأقصى» للإمام القاضي أبي بكر ابن العربي ﷺ، مع صَاحبي البحّاثة، المفكر الأريب، الأستاذ الدكتور أبي نُضار عبد الله

التوراتي حفظه الله ؛ فذُقْنا فيه حَلاوة الغبّ ، بعد أن رَكِبْنا فيه كلّ صعْب ، من مشاق التحقيق والتعليق ، والتحرير والتدقيق.

وها قد مدّ الله تعالى في العُمُر ، وزاد في القُوّة ، فضلا منه ونعمَة ، لإتمام تحقيق كتاب «عيار النظر» للإمام عبد القاهر البغدادي رضي الله عنه ، مجْتهدا أنْ يكون على أحْسن ما يَطمَح إليه الطامحون ، من الإخْراج الفني ، والتدقيق الرَّسمي ، والتعليق العلْمي ، مُهْدِيا إياه إلى القُراء البَاحِثين ، والمفكرين النَّابهين ، ليستضيؤوا بَريقَه ، ويشْتَاروا رَحِيقَه ، وإنه بذلك لحقيق ، فقد ضَمّ بين سطوره ، وكلماته وحروفه ، الكثير من الإشارات المُلهِمة ، فضلا على العبارات المُفهِمة.

وإني لأحْسَب أنَّ هذا الكتاب من الكتب ذات الأثر البعيد ، في مجال **ابستمولوجيا العلوم** ، بما فيه من مناطق ما تزال إلى وقت قريب مُظْلمةً في أعين الباحثين ، وعصية على أنظار الرائدين ، فلعله يكشف عن بعضها ويخط الطريق للكشف عنْ بعضها الآخر.

فمما نراه قد كشَف عنه ، أو مهَّد الطّريقَ للكشْف عنه: تاريخ التأليف في علم الجدل ، منذ القرن الثالث الهجري ؛ والتمييز بين طريقة الفقهاء وطريقة المنطقيين في معالجة القضايا العقلية ، والتأسيس لقواعد الجدل الشاملة للعقليات والنقليات ؛

هذا ، مع ما تضمّنَه من الكشْف عن النَّسق المعرفي لدى **الفقهاء والمتكلمين والأصوليين ، وافتتاح النقد الكلامي للقول الفلسفي ؛ بما يفسَح المجال لحركية جديدة في البحث الإبستمولوجي ، والنقد الأصولي العام.**

فلا يسعني بعدما تمّ المراد، من تحقيق الكتاب، إلا أنْ أتقدّم **بالشكر** الجزيل، والاعتراف الجميل، لكلّ من ساهم من قريب أو بعيد في إتمام هذا العمل التحقيقي، بقليل أو كثير، وخاصة منهم: صديقي الأستاذ الدكتور الجليل هشام مومني، حفظه الله، بما أعانني وأفادني في ضبط النص ومقابلته؛ وصاحبي الأستاذ الدكتور النبيل عبد الله التَّوراتي حَفِظه الله، الذي لم يزل يحثُّني على إكمال التحقيق، ويمدّني بما يُسَهّل عليّ ذلك بكل طريق، حتى يسَّر الله لي الإتمام.

والشكر موصول **لمؤسَّسة «أسفار» الرائدة، بما فتحت من أبواب، ويسَّرت من سبل، لاحتضان طباعة هذا الكتاب ونشره، وإنّه لمِنْ توفيق الله تعالى، أن يتيسَّر طبعُ الكتاب لدى مؤسَّسة بحثية، تقوم على تمويل وقفيّ، أسأل الله أن يجزي الواقفين، والعاملين فيها خيرَ الجزاء، ويثيبهم على جهودهم أحسن الثواب، إنه قريب مجيب.**

وإني لسَائل ربيَ الرحمن، الكريمِ المنَّان، كما منَّ بالإتمام، أن يمُنّ بتيسير الانتفاع بهذا الكتاب على أحسن ما يرام، وأن ينفعني ببركة مؤلِّفه الإمام، وأن يبارك في المساهمة به لتحصيل مقاصد تحقيق التراث ونشره، بفضله سبحانه وعونه.

وكتبه حامدا ومصلّيا:

أحمد محمد عرّوبي

بفاس المحروسة ليلة الاثنين ٢٨ ربيع الأول ١٤٤١

الموافق ٢٥ نوفمبر ٢٠١٩



قسم الدراسة

وفيه فصلان:

الفصل الأول: الإمام البغدادي حياته وعصره وآثاره.

الفصل الثاني: كتاب العيار: مكانته ومنهجه، ودراسة تحليلية لمقدمته.

الفصل الأول

الإمام عبد القاهر البغدادي حياته وعصره وآثاره

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الحالة الجغرافية والسياسية والفكرية لعصر المؤلف.

المبحث الثاني: الإمام عبد القاهر البغدادي: حياته وشيوخه وآثاره.

المبحث الأول
الحالة الجغرافية والسياسية والفكرية

استوطن الإمام البغدادي مع أبيه بلدة نَيْسابور، مهاجرا إليها من بلده الأصلي بغداد، ولم نقف على سنة ذلك الخروج ولا على سببه.

وسنشير إن شاء الله إلى شيء من جغرافية هذه البلدة، ونقف على شيء من الحياتين الفكرية والسياسية لعصر المؤلف.

١ ـ البيئة الجغرافية لمدينة نيسابور:

أصل اسم نيسابور هو نيشابور NICHAPOR، بالنطق الفارسي، وهي أحد أرباع إقليم خراسان[١]، وهي[٢]:

---

(١) يطلق هذا الاسم على الإقليم الذي يحيط به من شرقيه نواحي سجستان، وبلاد الهند، ومن غربيّه مفازة الغزية ونواحي جرجان، ومن شماليّه ما وراء النهر وبلاد الترك، ومن جنوبيّه مفازة فارس وقومس (كتاب البلدان لليعقوبي ص ٢٠٥، بيروت، دار صادر ١٣٧٩/١٩٦٠، الأقاليم للإصطخري، مخطوط ص ١٠٥، المسالك والممالك ص ١٤٥، معجم البلدان ٤٠١/٢)؛ نقلا عن الحياة العلمية في نيسابور ص ٥.
وخُراسان: كلمة مركبة من (خور) أي: شمس، و(أسان)، أي: مشرق، كانت مقاطعة كبيرة من الدولة الإسلامية، حدودها مما يلي العراق، وآخر حدودها، مما يلي الهند، ومن أطراف حدودها طخارستان وغزنة وسجستان وكرمان، ومن أهم مدنها: نيسابور وهراة، ومرو وبلخ وطالقان ونسا، وأبيورد وسرخس، تتقاسمها اليوم إيران الشرقية (نيسابور)، وأفغانستان الشمالية (هراة وبلخ)، ومقاطعة تركمانستان (مرو). (عن موقع: http://islamstory.com).

(٢) البلاذري: فتوح البلدان، (١٤٥ ـ ١٦٠).

ربع مرو: ويضم من المدن مرو الشاهجان وقراها، ومرو الروذ، وآمل، وكشميهن.

ثم **ربع هراة**: ويشمل من المدن: هراة، وخيسارن ودهستان، وابشين وغيرها.

ثم **ربع بلخ**: ومن مدنها المشهورة: بلخ، وجوزجان الطالقان، وميمنة، وطخارستان، وخلم، وسمنجان وغيرها[1].

وخراسان تقع اليوم في ثلاث دول وهي:

١ ـ أفغانستان: وتشمل الجزء الشمالي منها حتى نهر جيحون، ومن مدنها: بلخ، وهراة.

٢ ـ إيران: وتشمل الجزء الشمالي الشرقي من البلاد، ومن مدنها: نيسابور، وطوس، وسرخس.

٣ ـ التركمان: وتشمل الأجزاء الجنوبية الغربية من تركستان والقريبة من الحدود الإيرانية والأفغانية، ومن مدنها: مرو، وبيهق، وأبيورد، وعشق أباد.

وسكانها مزيج من العرب والفرس والترك[2].

واختلفت المصادر الجغرافية القديمة في تحديد حدود نيسابور[3]، غير

---

(١) البلاذري: فتوح البلدان، ص٤١٠ ـ ٤١٤؛ اليعقوبي: كتاب البلدان، ص (٢٧٧ ـ ٢٩٩)؛ المقدسي: أحسن التقاسيم، ص٢٩٠؛ الاصطخري: المسالك والممالك، ص١٩٠ ـ ١٩٥.

(٢) محمود شاكر: التاريخ الإسلامي، ٥/٤٦.

(٣) انظر: الباحث ألفا جالو: الحياة العلمية لنيسابور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين،=

أنهم أجمعوا على أنها الربع الأكبر من أرباع خراسان.

وقد فتحت أيام الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وكان الأمير حينئذ عبد الله بن عامر بن كريز، في سنة ٣١ صلحا وبنى بها جامعا، وقيل: أيام عمر[١]؛

وقال عنها ياقوت الحموي: "وهي مدينة عظيمة ذات فضائل جسيمة معدن الفضلاء ومنبع العلماء لم أر فيما طوَّفْت من البلاد مدينة كانت مثلها"[٢].

وقال المقدسي: "بلد جليل ومصر نبيل لا أعرف له في الإسلام من عديل لما قد اجتمع فيه من الخلال واتّفق فيه من الخصال مثل سعة الرقعة ووسع البقعة وصحّة الماء وقوّة الهواء وكثرة العلماء بلد الأجلّة والراسخين من الأئمّة"[٣].

وتتميز المدينة بمواقع وآثار جليلة، منها: **المسجد الجامع**[٤]؛ ودار الإمارة والحبُس[٥]؛ والقهَنْدز أو القلعة[٦]؛ كما تميزت بأبوابها العظيمة[٧]؛

= ص: ٥ ـ ٧؛ رسالة دكتوراة مرقونة بجامعة أم القرى.

(١) معجم البلدان (٥/٣٣١)، وانظر تفصيل ذلك في البلدان لليعقوبي (ص: ١٢٧).

(٢) معجم البلدان (٥/٣٣١).

(٣) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم (ص: ٣١٤).

(٤) انظر وصفه وأهميته عند: المقدسي: أحسن التقاسيم، ص٣١٦، تلخيص تاريخ نيسابور، ص٦٧.

(٥) الاصطخري: المسالك والممالك، ص١٦٠؛ ابن حوقل: صورة الأرض، ص٣٦٢؛ المقدسي: أحسن التقاسيم، ص٣١٩.

(٦) أبو الفداء: تقويم البلدان، ص٤٤٤، آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٢/٢٩٧.

(٧) الاصطخري: المسالك والممالك، ص١٤٦، المقدسي: أحسن التقاسيم، ص٣١٩.

وأسواقها المتنوعة[1].

٢ ـ الحياة السياسية في عصر المؤلف

عاصر المؤلف رحمه الله العصر العباسي الثاني، خلال القرن الرابع الهجري، وقد اتفقت كلمة المؤرخين والدارسين أن ذلك القرن، كان عصر التدهور الكبير للخلافة العباسية، حيث "تغلب كل رئيس على ناحية، وانفرد بها، فصارت فارس والريّ وأصبهان والجبل في أيدي بني بويه، وكرمان في يد محمد بن إلياس، والموصل وديار ربيعة وديار بكر وديار مضر في أيدي بني حمدان، وأصبحت مصر والشام في يد محمد بن تغنج الأخشيد، والمغرب وإفريقية في يد الفاطميين، والأندلس في يد عبدالرحمن الناصر الأموي، وخراسان في يد نصر بن أحمد الساماني، والأهواز وواسط والبصرة في يد البريديين، واليمامة والبحرين في يد أبي طاهر القرمطي، وطبرستان وجرجان في يد الديلم، ولم يبق في يد الخليفة إلا بغداد وأعمالها"[2]؛

وبما أن الإمام البغدادي كان يعيش في نيسابور، فإنه كان تحت إمارة السامانيين، الذين حكموا منطقة خراسان بكَوراتها ونواحيها على ما سجّله التاريخ؛ على الرغم من وجود الخلافة العباسية التي كانت في طورها الثاني حينئذ، فعاصر الفترة الوسطى من هذا الطور، حيث توالى فيه على الخلافة كلّ من: المستكفي والمطيع والطائع والقادر ثم القائم بأمر الله، خلال

(١) الاصطخري: المسالك والممالك، ص١٤٦؛ ابن حوقل: صورة الأرض، ص٣٦٢؛ يراجع للتفصيل: محمد ألفا جالو: الحياة الفكرية العلمية في نيسابور خلال الفترة (٢٩٠ ـ ٥٤٨ هـ).

(٢) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١٩/١، محمود شاكر: التاريخ الإسلامي ١٨/٦ وما بعدها.

السنوات بين ٣٣٣ سنة ولاية المستكفي و٤٦٧ سنة وفاة القائم.

وقد أورد الإمام البغدادي بعض أخباره في مجالس بعض الأمراء ومنهم: ناصر الدولة أبو الحسن محمد بن إبراهيم بن سَيْمَجُور صاحب جيش السّامانية، وقابوس بن وشْمَكير **شمس المعالي**، الملك الرابع لأسرة الزياريين فى طبرستان وجرجان وبلاد الجبل، وليها سنة ٣٦٦هج.

ويبدو أنه كان ذا حظوة ومنزلة مقربة لدى الأمراء، كما يُستشف من حكاياته لتلك المناظرات، وخاصة مناظرة التاهرتي التي حكاها السمعاني في الأنساب[١].

وقد كان من آثار اضطراب الأحوال السياسية، أنه اضطُرّ إلى الهجرة إلى إسفرايين في أواخر عمره بسبب فتنة التركمانية في نيسابور[٢]، وبها كانت وفاته رحمه الله تعالى.

٣ ـ الحياة الفكرية في عصر المؤلف[٣]:

على النقيض من الأحوال السياسية التي كانت مضطربة الأوصال، فإن الأحوال العلمية في ذلك العصر كانت في أوجها من النضج والاكتمال، فقد بلغ فيه العقل المسلم مستوىً عالياً في التفكير والحجاج، واستقرت فيه المذاهب الفقهية والعقدية، والفلسفية، ونضجت فيه العلوم الطبيعية،

---

(١) انظر ما يلي في الدراسة مبحث مناظراته.

(٢) ابن السبكي: طبقات الشافعية ٥/١٣٨.

(٣) يراجع: الباحث ألفا جالو: الحياة العلمية لنيسابور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين؛ رسالة دكتوراة مرقونة بجامعة أم القرى.

واستوت على سوقها.

فقد شهد هذا العصر بروز أكبر الأعلام المؤثرة في الحركة العلمية العربية إلى اليوم؛

كأبي علي ابن سينا (ت ٤٢٧ هج) وهو الملقب بالشيخ الرئيس؛ وأبي الحسن العامري (ت ٣٨١هج) وقد جرى له مع الإمام مناظرات حكى عنها في هذا الكتاب وغيره، وكابن الهيثم (٤٣٠هج)، والبيروني (٤٤٠هج) في **العلوم الرياضية والطبيعية**، وكأبي الحسين ابن فارس (ت ٣٩٥هج)، وأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هج) في **العربية والنحو**، وكأبي عبد الله الحاكم (٤٠٥هج)، والدارقطني (ت ٣٨٥هج) في **علم الحديث وعلله**، وكالقاضي أبي بكر الباقلاني في **علم الأصول**، وغيرهم من الأعلام ممن كان لهم القدم الراسخة في العلوم، والأثر الشامخ في تطورها عبر العصور.

وأما في **علم الكلام** فقد كان القرن الرابع هو قرنَ النضج والاكتمال لجميع المذاهب الكلامية، والتي منها المذهب الأشعري، حيث عاصر الإمام البغدادي الطبقة الثالثة من أتباع الأشعري، وتلمذ للطبقة الثانية[(١)]، وأمثلُ من أخذَ عنهم من أعلامها: أبو سهل الصعلوكي (ت ٣٦٩هج)، وأبو إسحاق الإسفراييني (٤١٨هج) الذي هو الشيخ الأكبر والأخصّ للإمام عبد القاهر البغدادي.

فكانت تلك سنة تطور الحياة الحضارية، وكانت الأجيال يلدُ بعضها

---

(١) انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري (ص: ٢٥٣)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى (٣/٣٧٠).

بعضا، المتقدم يهيئ للتالي ما عليه يبني معماره الفكري، وبه يرتب موازينه العلمية، لينتج ما قدر له أن يُنتج، ويبْدِع فيما يُنتِج.

هذا من حيث الزمان، أما من حيث المكان الذي عاش فيه الإمام عبد القاهر البغدادي، وهو نيسابور، فيذكر أهل التاريخ أن أول من حفظ عنه أنه بنى مدرسة في الإسلام هم أهل نيسابور[١]، وذكر الحاكم في تاريخ نيسابور أن أول مدرسة بنيت لأبي إسحاق الإسفراييني[٢].

وقال آدم متز: «ويدل مجموع الأخبار التي انتهت إلينا، على أن نيسابور كانت مهد هذه المعاهد، وكانت أكبر مراكز العلم في خراسان»[٣].

فلم يكن بدْعا إذن أن يطلع في هذه البيئة العلمية نجم إمامنا البغدادي، وينشر بها علمُه تأليفا وتدريسا.



(١) المقريزي، الخطط (٢/٣٦٣).

(٢) السبكي، الطبقات (٣/١١١ ـ ١٣٧).

(٣) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص: ٢٩٩.

المبحث الثاني
الإمام البغدادي: حياته، وشيوخه، وآثاره

أولا: اسمه ونسبه:

اتفق المترجمون[1] على أنه هو:

عبدُ القاهِر بنُ طاهر بنِ محمّد بن عبد الله التَّميمي[2] البغدادي، ثم النيسابوري[3]، أبو منصور، الإمام الكبير الأستاذ، عظيم القدر، جليل المحل، كثير العلم، حبْر لا يُساجَل في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام، اشتهر اسمُه وبعد صيتُه، وحمل عنه العلم أكثرُ أهل خراسان.

---

(١) المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (ص ٣٦٠، رقم ١١٩٠)، سير أعلام النبلاء (٥٧٢/١٧)، تاريخ الإسلام (٤٦٣/٩، ٢٦٥/٢٩)، تذكرة الحفاظ (١١٠٠/٣)، تبيين كذب المفتري (ص ٢٥٣)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية (ص ١٩٤)، الوافي بالوفيات (٣١/١٩)، فوات الوفيات (٣٧٠/٢)، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٣٢٥/٢)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٣٦/٥ ـ ١٣٨)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢١٢/١)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ٢٢٦)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (٥٥٣/٢)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (١٠٥/٢) البداية والنهاية (٦٧٢/١٥)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (٢٠٣/٣).

(٢) والتَّميمي منسوب إلى تميم بن مُرٍّ بن أُدٍّ بن طابخة بن إلياس بن مُضر بن نِزَار ابن مَعَدّ بن عدنان، راجع: عجالة المبتدي وفضالة المنتهي في النسب (ص: ٣١).

(٣) الأنساب للسمعاني (١٦/٣).

❁ ثانيا: مولده ونشأته:

ولد ببغداد ونشأ بها، ولهذا اشتهر بالبَغدادي، بعد هجرته مع أبيه إلى نيسابور، وقد شحّت علينا المصادر بتاريخ ولادته أو بتاريخ دخوله بغداد مع أبيه؛ وأغلب الظن أنه جاء مع أبيه صغيرا، وفي نيسابور طلب العلم، إذ كل شيوخه الذين وقفنا عليهم ليس فيهم بغدادي، والله أعلم.

وكان قد ورد **نيسابور** مع أبيه أبي عبد الله طاهر بن محمد، وكان ذا مال وثروة ومروءة، وأنفقه على أهل العلم والحديث حتى افتقر.

فلم يبق إلا بذل الوسْع في البحث والتحليل والتسبير في القرائن والإشارات المتضمنة في ثنايا ترجمة الإمام أو في في خبايا كتبه.

وهكذا، يمكن تقدير فترة الولادة بإشارة الذهبي بقوله في ترجمته: "وقد شاخ"[١]، فلما اعتبرنا معنى قوله "وقد شاخ" في كتابه، وجدناه يقصد بها من وصل التسعين أو فاقها كقوله في «علي بن محمد بن عبد الله بن الجهم الفقيه أبو الحسين القرشي، الجعفري، البصروي، نزيل القاهرة، توفي في شعبان، وقد شاخ وكمل التسعين»[٢].

فيكون تقدير ولادته بهذا الاعتبار هو سنة ٣٤٠ هج أو ما قاربها[٣].

---

(١) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٧/٥٧٣).

(٢) تاريخ الإسلام ت بشار (١٤/٦٤٠)، وكذا قوله في تاريخ الإسلام ت بشار (١٤/٧٣٦) «نصر بن موسى بن عياش بن عبد الله، أبو الفتح المصري، الحوفي الحنبلي، قدم دمشق في صباه... وتوفي في سادس عشر رمضان وقد شاخ وجاوز التسعين». وكذا في ترجمة تياذوق الطبيب تاريخ الإسلام ت بشار (٢/٩٢٦) وغيرهم كثير.

(٣) وهذا خلافا لأحد الباحثين الذي اعتمد على أقدم شيوخه وفاة، وهو أبو عمرو محمد بن=

❁ ثالثا: مكانته وعلومه:

حاز الإمام أبو منصور المكانة العاليةَ في كل الفنون، المعقول منها المنقول، إذ كان "كثير الحديث، كثير الشيوخ"[1]، وكتبُه شاهدة بذلك، معبِّرة عما هنالك.

ومما يدلّ على جلالته، أن الإمام الذهبي، ذكر أنه أفرد له كتابا مفردا في ترجمته، قال: «وقع لي من عواليه، وكنت أفردت له ترجمة لم أظفر الساعة بها»[2]، وذلك بعدما وصفه بأنه: «العلامة، البارع، المتفنن، الأستاذ، أبو منصور البغدادي، نزيل خراسان، وصاحب التصانيف البديعة، وأحد أعلام الشافعية»[3].

وقد وصفه ابنُ السبكي في طبقات الشافعية فقال:

«عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي الإمام الكبير الأستاذ أبو منصور البغدادي، **إمام عظيم القدر، جليل المحل**، كثير العلم، حَبْر لا يُسَاجل في الفقه وأصوله، والفرائض والحساب وعلْم الكلام، اشتهر اسمه وبعد صيتُه، وحمل عنه العلم أكثرُ أهل خراسان»[4]

= جعفر المُعدِّل الذي توفي سنة ٣٦٠ هج. فقال: بأن سنة الولادة يمكن أن تكون قبل الخمسين والله اعلم، (عقيدة عبد القاهر البغدادي في الصفات رسالة الماجستير للباحث عبد الله بن ناصر سعد السرحاني بجامعة أم القرى سنة ١٤١٦).

(١) المنتخب من السياق، ص: ٣٩٤.
(٢) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٧/٥٧٣).
(٣) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٧/٥٧٢).
(٤) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/١٣٦).

ونقل ابن السبكي عن شيخ الإسلام أبي عثمان الصابوني أنه:

«كان من أئمة الأصول، وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل والتحصيل، **بديع الترتيب غريب التأليف والتهذيب**، تراه الجِلَّة صدرا مُقدَّما، وتدعوه الأئمة إماما مفخَّما».

وقال عبد الغافر الفارسي: «هو الأستاذ الإمام الكامل ذو الفنون الفقيه الأصولي الأديب الشاعر النحوي، الماهر في علم الحساب العارف بالعروض ورد نيسابور مع أبيه أبي عبد الله طاهر، وكان ذا مال وثروة ومروءة، وأنفقه على أهل العلم والحديث حتى افتقر، صنف في العلوم، وأربى على أقرانه في الفنون، ودرَّس في سبعة عشر نوعا من العلوم، وكان قد درس على الأستاذ أبي إسحاق، وأقعده بعده للإملاء مكانه، وأملى سنين، واختلف إليه الأئمة وقرأوا عليه مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري وغيرهما»[١].

والإقعاد للإملاء من أعلى مراتب التعليم في ذلك العصر، لا يناله إلا القلة من العلماء[٢]؛

وحسبك ما تجده موثقا من أخباره، ومُنوَّها من علومه وآثاره، في تراجم أهل العلم من فنون مختلفة؛ فهو من أهل النحو[٣] المبرّزين، ومن أهل الفقه النابهين، كما في طبقات الشافعية[٤]، بل هو النعت الأشهر عليه، فإنك لا

(١) المرجع السابق، وانظر: المنتخب من السياق ص: ٣٩٤.

(٢) انظر: آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص: ٢٩٧، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(٣) إنباه الرواة (٢/١٨٥)، إنباه الرواة (٢/١٨٥).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/١٣٦ ـ ١٣٨)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة=

تجد إلا هذا الوصف في كتب التراجم والحديث، "عبد القاهر بن طاهر أبو منصور الفقيه"[١].

وهو من أهل الحديث الحافظين، كما في تذكرة الحفاظ في طبقات الحفاظ للذهبي[٢]؛ وهو أيضا من أهل التفسير وضمن طبقاتهم[٣].

أما في الأصول والجدل والعقليات فعلى ذلك إجماعُهم، وعليه اعتمادُهم في كثير من قضايا تلك العلوم ومسائلها، وعلى ذلك تدل مؤلفاته كما سَيأتي.

وهو كذلك من أهل العلم بالرياضيات والهندسة، وبذلك شهد له الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هج) فقال: «في كتاب «الرّياض المونقة»: كان يسير في الرد على المخالفين سير الآجال في الآمال، وكان علامة = العالم في الحساب والمقدّرات، والكلام والفقه والفرائض وأصول الفقه، ولو لم يكن له إلا كتاب «التكملة في الحساب» لكفاه»[٤].

وهو مع ذلك أديب من الأدباء، على طريقة الفقهاء، كما قال عنه في عصريُّه العلامة الأديب أبو منصور الثعالبي[٥]:

«عبد الْقَاهِر بن طَاهِر التَّمِيمِي أَبُو مَنْصُور فَقِيه وجيه نبيه قَلِيل الشبيه

= (٢١٢/١)، طبقات الفقهاء للشيرازي (ص ٢٢٦)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (٥٥٣/٢).

(١) انظر ما تقدم من كتب التراجم ومواضع من الأسانيد التي رواها عنه البيهقي قي كتبه.

(٢) (١٩٩/٣)، المعين في طبقات المحدثين (ص: ١٢٦)، طبقات علماء الحديث (٢٩٤/٣).

(٣) طبقات المفسرين للداوودي (٣٣٢/١).

(٤) الرياض المونقة، ص: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٥) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر (٤٧٧/٤).

يتفقه على مَذْهَب الشَّافِعِي وَيتَكَلَّم على مَذْهَب الْأَشْعَرِيّ وَيرجع إِلَى رَأس مَال فِي الْأَدَب والنحو وَكَانَ أَبوهُ عبد الله انْتقل من بَغْدَاد إِلَى نيسابور وَمَعَهُ أَبُو مَنْصُور فتفقه بهَا وبرع، وَبلغ مَا بلغ، وَله شعر يحذو فِي أَكْثَره حَذْو مَنْصُور الْفَقِيه الْبَصْرِيّ»

رابعا: شيوخه:

لم تشر المصادر إلى من أخذ عنهم من أهل بغداد، رغم أنه «كثير الشيوخ»[1]، ولكنهم اتفقوا على أنه تلمَذَ لكبار شيوخ عصره في نيسابور وغيرها.

وقد تمكنّا، بعد محاولة استقراء شيوخه من كتب التراجم، ومن مصنفاته المطبوعة والمخطوطة، منَ الوقوف على كثير من شيوخه في الرواية، ولكن لم نستطع أن نقف على شيوخه في الدراسة لم نجد له إلا ثلاثة، وهم: أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٦) مصرَّحا به في كتب التراجم، وكذلك في بعض كتبه، والثاني: أبو سهل الصعلوكي، أشار إليه في كتابه أصول الدين[2].

والأستاذ ابن فورَك (ت٤٠٣) أشار إليه الفخر الرازي في الرياض المونقة[3]، وقد ذكر هو نفسُه رحمه الله في كتابه أصول الدين[4]، أنه ممّن أدركهم فقال: «وقد أدركنا منهم في عصرنا أبا عبد الله بن مجاهد، ومحمد بن الطيب (=الباقلاني)، قاضي القضاة، ومحمد بن الحسين بن فُورَك، إبراهيم بن محمد المهراني (=أبو إسحاق الإسفراييني)، والحسين بن محمد البزازي

(١) المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (ص: ٣٩٤).
(٢) أصول الدين للمؤلف ص: ٣٣٣.
(٣) المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (ص: ٣٩٤).
(٤) أصول الدين للمؤلف ص: ٣٣٥.

وقوله: "أدركنا" يحتمل إدراك المعاصرة، كما يحتمل إدراك التلمذة، لأنه ذكر منهم أبا إسحاق الإسفراييني شيخَه المعروف به، ونحن إلى الاحتمال الأول أميل، لأنه المستيقن. والله أعلم.

وكذلك وجدناه يشير إلى بعض الأسماء بـ"شيخنا" في كثير من المواضع في كتابه الفرق بين الفرق، ومخطوط "الأسماء والصفات" وغيرها، غير أن ذلك لا يفيد في الجزم بتسمية شيوخه الذين تلمذ لهم، بسبب أن كلمة "شيخنا" يطلقها المصنفون على شيوخ المذهب الكلامي؛ فهو ينعت بها الإمام أبا الحسن الأشعري (ت ٣٢٤)، وأبا العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي[١]، وأبا محمد عبد الله بن سعيد بن

(١) لم يوقف على سنة وفاته ولا توجد له ترجمة مستقلة إلا إشارات متفرقة، منها ما في كتاب تبيين كذب المفتري لابن عساكر (ص: ٣٩٨) أنه من أهل الريّ، وأنه كان معاصرا للإمام الأشعري وربما كان أسنّ منه، وله تصانيف كثيرة في بيان اعتقاد أهل السنة والرد على المخالفين، وكان من متكلمي أهل الحديث، بذلك وصفه الأستاذ البغدادي في غير موضع من كتبه منها في كتابه الأسماء والصفات (٢١٥/ أ) وفي أصول الدين: (ص: ٣٣٥)، "وكان من أهل الحفظ والرواية"، ووجدنا ممّن روى عنه الإمام أبا أحمد الحاكم الكبير الحافظ لما قدم الريّ (تاريخ دمشق لابن عساكر ١٥٥/٥٥)، وروى عنه من طريق الحاكم الإمام ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٩٩/١٢)، وللحاكم رواية عنه في كتابه شعار أصحاب الحديث بتحقيق صبحي السامرائي (ص: ٥٦) وفيه: «أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد الفلاني (كذا، وهي مصحّفة عن القلانسي) بالريّ»؛ ومن تصانيفه التي أحال عليها الإمام البغدادي في كتابه شرح أسماء الله، المشار إليه سابقا، كتاب: "المقالات"؛ وأشار إليه أيضا الباحث الفرنسي Gimare l Daniel في مقاله الذي نشره في: le journal Asiatique ١٩٨٩ عدد: ٢٧٧ بعنوان: Cet autre théologien sunnite Abū l-'Abbās al-Qalānisī GIMARET؛ ص: ٢٢٧ ـ ٢٦١، ولنا رسالة خاصة في **"الإمام القلانسي وآراؤه الأصولية"** نعدها للنشر إن شاء الله.

كُلَّاب القطان (ت بعد ٢٤٠ هج)، وهم من الطبقة الأولى كما هو معلوم.

وسنذكر شيوخه تباعا حسب وفياتهم:

فمن شيوخه الذين أمكننا ضبطهم، وأغلبهم من رجال أسانيد تلميذه الإمام أبي بكر البيهقي في كتبه:

محمد بن جعفر بن مطر (ت ٣٦٠ هج)[١]

أبو عمرو المُعدِّل أو المُزكِّي[٢]، المَطَري، النَّيْسابُوري، سمع بنيسابور، وببغداد وبالكوفة وبالبصرة وبمكة ـ حرسها الله وبالأهواز.

وروى عنه أبو عبد الله الحاكم في "مستدركه" وأكثر عنه، ووصفه بالعدل المأمون[٣]، وقال عنه في "تاريخ نيسابور": أبو عمر بن مطر الزاهد، شيخ العدالة، ومعدن الورع، والمعروف بالسماع والرحلة والطلب على الصدق والضبط والإتقان، وقيل: ما رأيت أصبر على الفقر من أبي عمرو، وكان يتجمل بدست ثياب للجمعات، وحضور المجالس، ويلبس في بيته فروة ضعيفة، وتوفي في جمادى الآخرة من سنة ستين وثلاثمائة (٣٦٠ هج)، وهو

---

(١) تاريخ الإسلام ت بشار (١٥١/٨)، الإعلام (٢٤٨/١)، المعين في طبقات المُحْدَثين (١٢٧٦)، الوافي بالوفيات (٣٠٢/٢)، مرآة الجنان (٣٧٣/٢)، البداية (٣٣٠/١٥)، النجوم الزاهرة (٦٢/٤)، الشذرات (٣١١/٤). وانظر الروض الباسم في تراجم شيوخ الحاكم (٩٥٥/٢).

(٢) المزكي والمعدل على اسم الفاعل من اصطلاح أهل نيسابور فيمن يعرف لدى القاضي بالشهادة.

(٣) المستدرك (٤٤٩/٣)، (١٤٨/٤).

ابن خمس وتسعين سنة، ودفن في مقبرة الحيرة، جاءنا نعيه وأنا بِنسَا".

وقال السمعاني في "الأنساب"[1]: «كان شيخًا عالمًا فاضلًا زاهدًا ورعًا، سمع الحديث الكثير، وأفاد الناس، وانتقى أجزاء على أبي العباس الأصم اشتهرت به، له رحلة إلى العراقين، والحجاز، وكور الأهواز، سمع منه حفاظ نيسابور وأئمتها».

الأبزاري، إبراهيم بن أحمد الوراق (ت ٣٦٢)

روى له عنه البيهقي[2]؛

وهو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد بن رجاء الورّاق الأبزاري أو البزاري، (نسبة قرية "أبزار" على بعد فرسخين من نيسابور)، كان شيخا صالحا سديد السيرة مكثرا من الحديث، له رحلة الى الشام والعراق، وعُمّر حتى أملى وحدث، سمع بنيسابور وبنسا، وببغداد وبحرّان، سمع منه الحاكم أبو عبد الله الحافظ؛ وذكره الحاكم أبو عبد الله في تاريخ نيسابور فقال: الأبزاري أبو إسحاق الوراق، كان من المسلمين الذين سلم المسلمون من لسانه ويده، طلب الحديث على كبر السن، وجمع الحديث الكثير، وعُمّر حتى احتاج الناس إليه وأدى ما عنده على القبول وعقدنا له الإملاء في دار السنَّة سنة اثنتين وستين وثلاثمائة (٣٦٢هج)[3] .

---

(١) الأنساب (٥/٢١١).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي (٧/٤٧٢).

(٣) الأنساب للسمعاني (٢/١٩٨)، سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٦/١٥٢)، وذكر وفاته في ٣٦٤، والله أعلم.

أبو سعيد إسماعيل بن أحمد الجرجاني الخَلّالي التاجر (ت ٣٦٤)[١]

روى عنه البيهقي في السنن[٢]؛

والخَلّالىّ بفتح الخاء المعجمة وتشديد اللام ألف وفي آخرها اللام، هذه النسبة إلى الخلّ، وإلحاق الياء في مثل هذا الانتساب أكثرها بجرجان وطبرستان وخوارزم.

وأبو سعيد إسماعيل بن أحمد بن محمد التاجر الخلالى الجرجاني من أهل جرجان، سكن نيسابور، وبها ولد، وبها مات، وكان أحد الجوالين في طلب الحديث والوراقين في بلاد الدنيا والمفيدين، سمع منه الحاكم أبو عبد الله الحافظ، وذكره في التاريخ، وقال: انتقى عليه أبو علي الحافظ، ثم عقدت له المجلس بعد وفاته غداة الأحد، وكان يملى من أصوله، وكان يحسن إلى أهل العلم ويقوم بحوائجهم فإنه صار بتجارته موسَّعا عليه بنيسابور بعد أحواله القديمة، وتوفى في صفر سنة أربع وستين وثلاثمائة وهو ابن سبع وثمانين سنة ودفن بمقبرة باب معمر.

إسماعيل بن نجيد أبو عمر السلمي النيسابوري (ت ٣٦٥ هج)

إسماعيل بن نجيد بن أحمد بن يوسف بن خالد أبو عمرو بن نجيد السلمى النيسابورى، شيخ عصره في التصوف والعبادة والمعاملة وأسْنَد من بقي بخراسان في الرواية، ورث من آبائه أموالا جزيلة، فأنفقها على العلماء ومشايخ الزهد، وصحب من أئمة الحقائق الشيخ الجنيد وأبا عثمان الحيرى

(١) تلخيص تاريخ نيسابور (ص: ٨٣) الأنساب للسمعاني (٥/٢٤١ ـ ٢٤٢).

(٢) السنن الصغير للبيهقي (٢/٣٥٥).

وغيرهما، وسمع من أبى مسلم الكجي وعبد الله بن أحمد ابن حنبل وغيرهما، روى عنه سبطه أبو عبد الرحمن السلمى وأبو عبد الله الحاكم، وعبد القاهر بن طاهر الفقيه، توفى ابن نجيد فى شهر ربيع الأول سنة خمس وستين وثلاثمائة وهو ابن ثلاث وتسعين سنة بنيسابور[١].

الجُلُودي (ت ٣٦٨ هـ)[٢]

روى عنه الإمام البغدادي صحيح مسلم، كما أشار إليه في تفسير الأسماء[٣].

وهو محمد بن عيسى بن عَمْرَوَيه، أبو أحمد النَّيْسَابُوري الْجُلُودي[٤] الزّاهد، سَمِعَ: عبد الله بن شِيرَوَيْه، وإبراهيم بن محمد بن سُفْيَان الفقيه، وغيرهم بنَيْسَابور، ولم يرحل منها. رَوَى عَنْهُ: الحاكم أبو عبد الله، وأحمد بن الحسن بن بُنْدَار الرّازي، وآخرون، وآخرهم عبد الغافر. قال الحاكم في "تاريخه": محمد بن عيسى بن محمد بن عبد الرحمن الزاهد، أبو أحمد الْجُلُودي ـ كذا سمّي أباه وجدّه ـ وقال: هو من كبار عُبّاد الصُّوفية صحِب

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢٢٢/٣ ـ ٢٢٣).

(٢) تاريخ الإسلام ت بشار (٢٩٤/٨) الروض الباسم (١١٧٨/٢).

(٣) في المخطوطة (و٥٩ب).

(٤) "قال ابن دِحْيَة: اخْتُلِف في الْجُلُوديّ، فقيل: بفتح الجيم التفاتًا إلى ما ذكره يعقوب في "الإصلاح"، ونقله ابن قُتَيْبة في "الأدب"، وليس هذا من ذاك في شيء؛ لأنّ الذي ذكره يعقوب رجل منسوب إلى جَلُود من قرى إفريقية، بينه وبين هذا أعوام عديدة، وهذا متأخّر كان يحكم في الدار التي تباع فيها الْجُلُود للسُّلطان، وكان الصّواب عند النَّحويّين أن يقال: الْجِلْدي، لأنّك إذا نَسَبْتَ إلى الجمع ردَدْت إلى الواحد، كقولك صَحْفي وفَرْضيّ. وقال ابن نُقْطَة: رأيت نَسَبَه بخطّ غير واحد من الحُفَّاظ: محمد بن عيسى بن عَمْرَوَيْه بن منصور".

أصحاب أبي حفْص، وكان يورّق بالأجْرة، ويأكل من كسْب يده، وكان ينتحل مذهب سُفيان الثَّوْري ويعرفه. تُوُفِّي في الرّابع والعشرين من ذي الحجّة، قال: وخُتم بوفاته سماع كتاب مُسْلم، فإنّ كل من حدّث به بعده عن إبراهيم بن سُفْيان فإنّه غير ثقة. ودفن في مقبرة الحيرة، وهو ابن ثمانين سنة.

أبو سهل محمد بن سليمان الصّعلوكي[1] [ت ٣٦٩ هـ]

من أقدم شيوخ البغدادي في الدراسة، كما أشير إليه من قبل؛

وهو: محمد بن سُليمان بن محمد بن سُليمان بن هارون، الإمام أبو سهل الحنفي العجلي الصُّعْلُوكي النَّيْسَابُوري الفقيه الشّافعي الأديب اللُّغَوي المتكلّم المفسّر النّحوي الشّاعر المفتي الصُّوفي؛ حَبْرُ زمانه وبقية أقرانه، هذا قول الحاكم فيه. وقال: وُلد سنة ست وتسعين ومائتين (٢٩٦ هج)، وأفتى ودرّس بنَيْسَابور نيّفًا وثلاثين سنة. وقال أبو منصور (عبد القاهر) الفقيه: سئل أبو الوليد الفقيه عن أبي بكر القفال وأبي سهل الصّعلوكي أيّهما أَرْجَح؟ فقال: ومن يقدر أن يكون مثل أبي سهل؟! وقال الفقيه أبو بكر الصيرفي: لم ير أهل خراسان مثل أبي سهل. وقال الحاكم أبو عبد الله: أبو سهل مفتي البلدة وفقيهها، وأَجْدل من رأينا من الشّافعيّين بخُراسان؛ وقال ابن عساكر: "كان أَبُو سَهْلٍ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَان رحمه الله ذَا مَحل خطير، وَذكره فِيمَا بَين أهل الْعلم بخراسان كَبِير، لم يزل هُوَ وَولده وَولد وَلَده يظهرون مَذْهَب الأشعرية، ويجاهدون أهل الْبدع بنيسابور من الْمُعْتَزلَة والرافضة والكرّامية"[2] قال

(١) تاريخ الإسلام ت بشار (٨/٣٠٩).

(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري (ص: ٥٤).

الحاكم: توفي أبو سهل في ذي القعدة سنة تسعٍ وستين بنَيْسَابور (٣٦٩ هج).

الجوريّ أو الجوزي[١]

وروى عنه البيهقي في دلائل النبوة[٢]؛

هو محمَّد بن يزيد بن محمَّد، العدل، الجُوْري، النَّيْسابُوري، أبو عبد الله الزاهد، حدث عنه أبو سعد أحمد بن محمد الماليني الصوفي وغيره؛ فاضل ثقة حافظ زاهد، من أصحاب أبي حنيفة ﷺ، من مجاوري الجامع القديم وجيرانه، وكان يلزم طريقة السلف قلما يخالط الناس وكان في شبابه من خواص أصحاب أبى عبد الرحمن السلمي، وصاحب كتبه، كتب عنه الكثير، وسمع أبا الحسين أحمد بن محمد بن عمر الخفاف وأبا نعيم عبد الملك بن الحسن الأزهري والسيد أبا الحسن محمد بن الحسين العلويّ وغيرهم، وكان من عباد الله الصالحين[٣].

أبو عمرو محمد بن أحمد بن حمدان (ت ٣٧٦)[٤]

روى عنه البغدادي حديث أسماء الله الحسنى في كتابه المخطوط "شرح الأسماء" (لوحة ٥٩ب).

محمد بن أحمد بن حمدان بن علي بن عبد الله بن سِنَان، أبو عمرو ابن الزّاهد أبي جعفر الحيري النَّيْسَابُوري، الزّاهد المقرئ المحدث النّحوي.

---

(١) الروض الباسم (١٢٦٧/٢).

(٢) دلائل النبوة للبيهقي (٢٠٥/٧).

(٣) الأنساب للسمعاني (٣٩٨/٣).

(٤) تاريخ الإسلام ت بشار (٤٣١/٨)، الروض الباسم في تراجم شيوخ الحاكم (٨٣٧/٢).

كان المسجد فِراشَه نيّفًا وثلاثين سنة، ثم لما عميَ وضَعُف، نقلوه إلى بعض أقاربه بالحِيرة من نَيْسَابُور. قال الحاكم: سماعاته صحيحة، وصحِب الزُّهّاد، وأدرك أبا عثمان الحِيري الزّاهد، وسمع سنة خمسٍ وتسعين ومائتين؛ وقال أيضا: وُلد له بنت وهو ابن تسعين سنة، وتُوُفّي وزوجته حبْلَى، فبلغني أنّها قالت له عند وفاته: قد قرُبَت ولادتي. فقال: سلمته إلى الله، فقد جاؤوا ببراءتي من السماء، وتشهّد ومات في الوقت، ﷺ. قال: وتوفي في ذي القعدة في الثامن والعشرين منه، وهو ابن ثلاثٍ أو أربعٍ وتسعين سنة. وصلّى عليه أبو أحمد الحاكم الحافظ[1].

أبوه: طاهر بن محمد بن عبد الله بن إبراهيم أبو عبد الله التاجر (ت ٣٨٣)

ذكره ابن الصلاح في طبقات الفقهاء الشافعية وقالَ: "هُوَ فِيمَا أَحسب أَبُو الْأُسْتَاذ أَبِي مَنْصُور البغدادى عبد القاهر بن طَاهِر"[2]؛ وذكره أبو عبد الله الحاكم، ضمن الطبقة السادسة ممن رزق السماع منهم[3].

وهو طَاهِر بن مُحَمَّد بن عبد الله بن إِبْرَاهِيم أَبُو عبد الله البغدادي الفقيه الشافعي، نزيل نيسابور؛ روى عنه الحاكم وقال فيه[4]: «كَانَ أظرف من رَأينَا

---

(١) تاريخ الإسلام ت بشار (٨/٤٣٢).

(٢) طبقات الفقهاء الشافعية (١/٤٩٣) في ترجمة طاهر بن عبد الله برقم ١٧٩. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٣٠٤).

(٣) تلخيص تاريخ نيسابور للحاكم، لخصه: أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد المعروف بالخليفة النيسابوري (ص: ٨٩)، طبع الموجود منه في إيران بالفارسية وعربه عن الفارسية د/ بهمن كريمي ـ طهران).

(٤) أصل كلام الحاكم أبي عبد الله (ت ٤٠٣) في كتابه الأصلي "تاريخ نيسابور" في ١٣ مجلدا=

من الْعِرَاقِيّين وأفتاهم وَأَحْسَنهمْ كِتَابَة وَأَكْثَرهم فَائِدَة، سَمِعت أَبَا عبد الله ابْن أَبى ذهل يَقول: «مَا رَأَيْت من البغداديين أَكثر فَائِدَة من أَبى عبد الله»؛ سمع أَبَا حَامِد الحضرمى وَأَبا بكر أَحْمد بن الْقَاسِم الفرائضى وأقرانهما؛ توفى بنيسابور يَوْم الْخَمِيس التَّاسِع من شهر ربيع الأول سنة ثَلَاث وَثَمَانِينَ وثلاثمائة (٣٨٣)»

ومن رواية الإمام عبد القاهر عنه ما نقله ابن عساكر في تاريخ دمشق: «أخبرنا أبو المظفر سعيد بن سهل العلائي ثنا أبو الحسن علي بن أحمد المديني قال سمعت: **الإمام أبا منصور عبد القاهر بن محمد البغدادي سمعت أبي** يقول: سمعت جعفر بن محمد يقول: سمعت الجنيد بن محمد يقول: سمعت السري السَّقَطي يقول: «قلوب الأبرار معلقة بالخواتيم وقلوب المقربين معلقة بالسوابق أولئك يقولون ليتنا بماذا سبق لنا وهؤلاء يقولون ليتنا بماذا يختم لنا»»[١] .

أبو بكر بن فورك (ت٤٠٦)

الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ الأصبهاني؛ وهو الإمام الجليل والحبر الذي لا يجارى فقها وأصولا وكلاما ووعظا ونحوا مع مهابة وجلالة وورع بالغ[٢]؛ أقام بالعراق مدة يدرس العلم، ثم توجه إلى الريّ فسمعت به المبتدعة، فراسله أهل

= ولكن لم يوجد لحد الآن، وقد وجد تلخيص له، ولكنه ليس كاملا.

(١) تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٠/١٩١).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/١٢٧).

نيسابور والتمسوا منه التوجه إليهم، ففعل وورد نيسابور، فبني له بها مدرسة ودارا، وأحيا الله تعالى به أنواعا من العلوم، ولما استوطنها وظهرت بركاته على جماعة المتفقهة وبلغت مصنفاته في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مائة مصنف، دعي إلى مدينة غزنة وجرت له بها مناظرات كثيرة. وكان شديد الرد على أصحاب أبي عبد الله ابن كرام.

ثم عاد إلى نيسابور فسُمّ في الطريق فمات هناك، ونقل إلى نيسابور ودفن بالحِيرة، وكانت وفاته سنة ست وأربعمائة، رحمه الله تعالى(١).

قلتُ: رويت في وفاته حكاية غير صحيحة، شرحها وبيَّن الصواب فيها ابن السبكي في الطبقات(٢).

أبو إسحاق الإسفراييني(٣) [المتوفى: ٤١٨ هـ]

إبراهيم بْن محمد بْن إبراهيم بن مهران، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني الأُصوليّ المتكلم الفقيه الشّافعيّ، إمام أهل خُراسان، رُكن الدّين. أحد من بلغ رتبة الاجتهاد، لَهُ التّصانيف المفيدة. روى عَنْ دَعْلَج بْن أحمد السجْزيّ، وأبي بَكْر الشّافعيّ، وأبي بَكْر الإسماعيليّ، وجماعة، وأملى مجالس. وروى عَنْهُ أبو بَكْر البَيْهَقيّ، وأبو القاسم القُشيري، وجماعة. وصنف كتاب "الجامع الجليّ" في أُصول الدّين والرّدّ عَلَى الملحدين، في

(١) وفيات الأعيان (٤/٢٧٢)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/١٢٧)، الوافي بالوفيات (٢/٢٥٤)، تاريخ الإسلام ت بشار (٩/١٠٩).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/١٣٠).

(٣) تاريخ الإسلام ت بشار (٩/٢٩١).

خمس مجلّدات، وتصانيف كثيرة مفيدة، أخذ عَنْهُ القاضي أبو الطيب الطَّبَريّ أُصول الفقه وغيره، وبُنيت لَهُ بنَيْسابور مدرسة مشهورة، وتُوُفّي بنَيْسابور يوم عاشُوراء مِن السَّنة، ونقل إلى إسفرايين ودُفِن بمشهده بها.

وقال عَبْد الغافر: كَانَ أبو إِسْحَاق طراز ناحية المشرق، فضلًا عَنْ نَيْسابور وناحيته. ثم كان من المجتهدين في العبادة، المبالغين في الورع. انتخب عليه أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء، وذكره في "تاريخه" لجلالته. وخرج له أحمد بن علي الحافظ الرازي ألف حديث، وعُقد له مجلس الإملاء بعد ابن محمش، وكان ثقة، ثبتا في الحديث.

قال أبو القاسم ابن عساكر: «حكى لي مَن أثق بِهِ أنّ الصّاحب بْن عباد كَانَ إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني، وابن فُورك، والإسفراييني، وكانوا متعاصرين مِن أصحاب أَبِي الحَسَن الأَشْعريّ، قَالَ لأصحابه: ابن الباقِلّانيّ بحرٌ مُغرق، وابن فُورك صلّ مُطرق، والإسفراييني نارٌ تحرق».

وقال الحاكم في "تاريخه": «أبو إسحاق الإسفراييني الفقيه الأُصولي المتكلم، المتقدم في هذه العلوم. انصرف مِن العراق وقد أقَّر لَهُ العلماء بالتّقدُّم. إلى أن قَالَ: وبُني لَهُ بنَيْسابور المدرسة الّتي لم يُبن بنَيْسابور قبلها مثلها. فدرّس فيها».

۞ خامسا: تلاميذه:

نظرا لمكانته العلمية، مع طول عمره رضي الله عنه، فقد أخذ عنه كثيرون، من أهل نيسابور ومن البلاد الإسلامية شرقا وغربا.

فممّن أخذ عنه:

نصر بن أحمد بن عبد الملك (ت ٤١٥)

ينسب إلى جده، أندلسيّ رحل إلى المشرق وسمع عبد القاهر بن طاهر الفقيه النيسابوري وغيره، وحدّث في الغربة، فسمع منه أبو طالب يحيى بن علي بن الطيب الدسكري شيخ من شيوخ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب قال حمزة بن يوسف: وروى عنه أبو منصور أحمد بن الفضل النعيمي الجرجاني مصنف كتاب المجتبى في الحديث، ذكر ذلك أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم بن موسى السهمي في تاريخ جرجان وقال: إن النعيمي مات في شوال سنة خمس عشرة وأربعمائة[١].

النَّامَقي (ت٤٨٠)[٢]

بفتح النون والميم وفي آخرها القاف، هذه النسبة إلى «نامه» وكان يقرأ المناشير والكتب الواردة من الحضرة، فعُرِّب وجعل «نامقا»، والمشهور بهذه النسبة أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد ابن عبد الله بن الليث النامقى الفضال، من أهل نيسابور، شيخ صالح مستور من بعض النواحي، سكن نيسابور، وسمع أبا طاهر محمد بن محمد ابن محمش الزيادي وأبا بكر أحمد بن الحسن الحيريّ وأبا منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي وغيرهم، روى لنا عنه أبو القاسم زاهر بن طاهر الشحامي بنيسابور وأبو على الحسين بن على بن الحسين الكاتب بمرو وغيرهما، وتوفى ليلة الخميس سلخ جمادى الأولى سنة ثمانين وأربعمائة.

---

(١) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس (ص: ٤٧٦).

(٢) الأنساب للسمعاني (١٨/١٣).

صهره أو حفيده: شاهفور أبو المظفر الإسفراييني (ت٤٧١هج)[١]

الإمام الأصولي الفقيه المفسر، ارتبطه[٢] نظام الملك بطوس، قال عبد الغافر: وصنف التفسير الكبير المشهور وصنف في الأصول وسافر في طلب العلم، وسمع من أصحاب الأصم، قال وكان له اتصال مصاهرة بالأستاذ أبي منصور البغدادي، توفي سنة إحدى وسبعين وأربعمائة (٤٧١ هج) قلت: هو صاحب كتاب: "التبصير بالدين"، يكاد يكون نسخة لكتاب الفرق بين الفرق لجدّه، والله أعلم.

عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسكان الأستاذ أبو القاسم الإسفراييني الإسكاف (ت٤٥٢هج)[٣]

أستاذ إمام الحرمين في الكلام والأصول، وذُكر في الطبقة الرابعة من طبقات الأشعريين[٤]؛ قال فيه عبد الغافر: شيخ جليل كبير من أفاضل العصر ورؤوس الفقهاء والمتكلمين من أصحاب الأشعري إمام دويرة البيهقي له اللسان في النظر والتدريس والتقدم في الفتوى مع لزوم طريقة السلف من الزهد والفقر والورع، كان عديم النظير في وقته ما رئي مثله، قرأ عليه إمام الحرمين الأصول وتخرج بطريقته عاش عالما عاملا، وتوفي يوم الاثنين الثامن والعشرين من صفر سنة اثنتين وخمسين وأربعمائة (٤٥٢هج).

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/١١).

(٢) اتخذ له رباطا.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/٩٩)، سير الأعلام (١٨/١١٧).

(٤) تبيين كذب المفتري (ص: ٢٥٣)، والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى (٣/٣٧٠).

أبو القاسم القشيري عبد الكريم بن هوازن النيسابوري الصوفي (ت ٤٦٥هج)

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيري أبو القاسم، الفقيه المتكلم الأصولي المفسر الأديب النحوي الكاتب الشاعر، شاب عصره وسيد وقته، أصله من ناحية أستوا من العرب الذين وردوا خراسان وسكنوا النواحي، فهو قشيري الأب سلمي الأم، صنف التفسير الكبير قبل العشر وأربع مائة، ورتب المجالس، وخرج إلى الحج في رفقة فيها أبو محمد الجويني، وأحمد البيهقي وجماعة من المشاهير فسمع معهم ببغداد والحجاز مثل: أبي الحسين بن بشران، وأبي الحسين بن الفضل ببغداد، وأبي محمد جناح بن نذير بالكوفة، وابن نظيف بمكة، وعاد إلى نيسابور وقد سمع قبل خروجه من الخفاف وسمع (مسند أبي عوانة) عن أبي نعيم، وسمع (مسند أبي داود) عن ابن فورك، وأخذ طريق التصوف عن أبي علي الدقاق[١].

كان له في الفروسية واستعمال السلاح يد بيضاء، وأما مجالس الوعظ والتذكير فهو إمامها، وعقد لنفسه مجلس الإملاء في الحديث سنة سبع وثلاثين وأربعمائة[٢].

اختلف إلى الأستاذ أبي بكر بن فورك الأصولي، فأخذ عنه الكلام والنظر، حتى بلغ فيه الغاية. ثم اختلف إلى أبي إسحاق الإسفراييني، ونظر في تآليف ابن الباقلاني. ثم زوجه أبو علي الدقاق بابنته فاطمة. فلما توفي أبو علي عاشر أبا عبد الرحمن السلمي وصحبه[٣].

(١) المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور (ص: ٣٦٥).

(٢) وفيات الأعيان (٣/٢٠٥).

(٣) تاريخ الإسلام ت بشار (١٠/٢١٨).

قلتُ: هو من الطبقة الرابعة من طبقات الأشعريين، وله الرسالة المشهورة أيام محنة الأشعرية بنيسابور سماها: "شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة"، وقد نقلها ابن عساكر[١]، والإمام ابن السبكي[٢].

أبو بكر الشِّيرُويِي[٣] (ت ٥١٠)

عبد الغفار بن محمد ابن الحسين بن علي بن شيرويه بن علي بن الحسين الشيرويي الجنابذي[٤] أبو بكر النيسابوري، وهو شيخ مُعمَّر صالح ثقة نبيل عفيف، كان تاجرا يحمل بضائع الناس ويرتزق عليها الأرباح، إلى أن عجز فلزم بيته واشتغل برواية الحديث، وخرجت له الفوائد وبورك له حتى روى الحديث أربعين سنة، وسمع منه العلم، وألحق الأحفاد بالأجداد في الإسناد الأصم، ولم ير على جزء من أجزاء المشايخ والمستمعين ما كان على أجزائه من الطباق، ومُتِّع بسمعه وبصره وعقله إلى آخر عمره، وإن كان بصره ضعف، سمع بنيسابور أباه أبا الحسن والقاضي أبا بكر محمد بن الحسن الخيري وأبا سعد محمد بن موسى بن الفضل بن شاذان الصيرفي وأبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن يحيى المزكّي وأبا منصور

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري (ص: ١١٠).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٣٩٩).

(٣) الشِّيرُويي بكسر الشين المعجمة وسكون الياء المنقوطة من تحتها بنقطتين وضم الراء وفي آخرها ياء أخرى، هذه النسبة إلى شيرويه، وهو اسم لبعض أجداد المنتسب إليه أنظر: الأنساب للسمعاني (٨/٢٣٣).

(٤) والجنابذي نسبة إلى جُنابذ بالضم، وبعد الألف باء موحدة مكسورة، وذال معجمة، ناحية من نواحي نيسابور. الأنساب للسمعاني (١٣/١٨).

عبد القاهر بن طاهر البغدادي وغيرهم[١] ، وكانت ولادته في سنة أربع عشرة وأربعمائة ، ووفاته في سنة عشر وخمسمائة بنيسابور[٢] .

أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هج)

أكثر من النقل عن الإمام البغدادي ، في مصنفاته الحديثية ، منها السنن الكبرى ، والأسماء والصفات ، والاعتقاد ، وغيرها[٣] .

هو أبو بكر احمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي الخسْرَوْجَرْدي[٤] ، الفقيه الشافعي الحافظ الكبير المشهور ، واحد زمانه وفرد أقرانه في الفنون ، من كبار أصحاب الحاكم أبي عبد الله ابن البيّع في الحديث ؛ أخذ الفقه عن أبي الفتح ناصر بن محمد العمري المروزي ، غلب عليه الحديث ، واشتهر به ، ورحل في طلبه إلى العراق والجبال والحجاز ، وسمع بخراسان من علماء عصره وكذلك ببقية البلاد التي انتهى إليها ، وشرع في التصنيف فصنف فيه كثيراً حتى قيل: تبلغ تصانيفه ألف جزء ، وهو أول من جمع نصوص الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه ، في عشر مجلدات ، ومن مشهور مصنفاته السنن الكبير السنن الصغير ودلائل النبوة ، والآثار

---

(١) معجم البلدان (١/٧٢).

(٢) الأنساب للسمعاني (٨/٢٣٣).

(٣) يراجع للتفصيل كتاب "إِتْحَافُ المُرْتَقِي بِتَرَاجِمِ شُيُوخِ البَيْهَقِيّ"، محمود بن عبد الفتاح النحال، دار الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

(٤) "خسروجرد بضم الخاء المعجمة وسكون السين المهملة وفتح الراء وسكون الواو وكسر الجيم وسكون الراء وفي آخرها الدال المهملة قرية من ناحية بيهق"، قاله السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٤/٨).

وشعب الايمان، ومناقب الشافعي المطلبي ومناقب أحمد بن حنبل وغير ذلك. وكان قانعاً من الدنيا بالقليل، وقال إمام الحرمين في حقه: «ما من شافعي المذهب إلا وللشافعي عليه منة، إلا أحمد البيهقي فإن له على الشافعي منة»، وكان من أكثر الناس نصرة لمذهب الشافعي، وطلب إلى نيسابور لنشر العلم فأجاب وانتقل إليها، وكان على سيرة السلف، وأخذ عنه الحديث جماعة من العيان، منهم زاهر الشحامي ومحمد الفراوي وعبد المنعم القشيري وغيرهم. وكان مولده في شعبان سنة اربع وثمانين وثلاثمائة، وتوفي في العاشر من جمادى الأولى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، بنيسابور، ونقل إلى بيهق، رحمه الله تعالى.

ونسبته إلى بيهق ـ بفتح الباء الموحدة وسكون الياء المثناة من تحتها، وبعد الهاء المفتوحة قاف ـ وهي قرى مجتمعة بنواحي نيسابور على عشرين فرسخا منها، وخسْروْجرْد من قراها، وهي بضم الخاء المعجمة[1].

ابن زنجويه كان حيا سنة ٥٠٠[2]

الإمام، الفقيه، المعمَّر، أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن زنجويه الزنجاني، الشافعي. ولد: سنة ثلاث وأربع مائة. وقدم بغداد شابا، فسمع من أبي علي بن شاذان، وطائفة. فسمع (مسند الإمام أحمد) من الحسين الفلاكي صاحب القطيعي، وسمع (غريب أبي عبيد) من ابن هارون التغلبي

(١) وفيات الأعيان (١/٧٥ ـ ٧٦)، سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٨/١٦٣) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/٨).

(٢) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٩/٢٣٧).

عاليا، وقرأ لأبي عمرو على ابن الصقر الكاتب، وصارت الرحلة إليه، ومدار الفتوى ببلده عليه؛ وسمع من: أبي طالب الدسكري، والعلامة عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأصولي؛ قال (الذهبي): ما ظفرت بوفاته، لكنه حدث في سنة خمس مائة، وانقطع خبره[1].

﴿❁﴾ سادسا: مؤلفاته

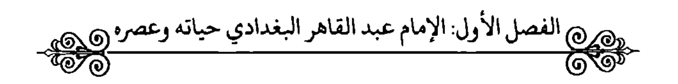
قال أبو المظفر شاهفور حفيده وتلميذه في شأن شيخه البغدادي: «ولو لم يكن لأهل السنة والجماعة من مصنف لهم في جميع العلوم على الخصوص والعموم إلا من كان فرد زمانه وواحد أقرانه في معارفه وعلومه وكثرة الغرر من تصانيفه، وما من علم من العلوم إلا وله فيه تصانيف، ولو لم يكن له من التصانيف إلا كتاب **الملل والنحل في أصول الدين** وهو كتاب لا يكاد يسع في خاطر بشر أنه يتمكن من مثله لكثرة ما فيه من فنون علمه وتصانيفه في الكلام والفقه والحديث والمقدّرات التي هي أم الدقائق تخرج عن الحصر لم يسبق إلى مثل كتبه في هذه الأنواع مع حسن عبارته وعذوبة بيانه ولطافة كلامه في جميع كتبه»[2].

وهذا يدل على أن لإمامنا أبي منصور ﷺ، مؤلفات كثيرة، في علوم شتى، منها ما ذكره المترجمون، ومنها ذكره هو في بعض مؤلفاته، ومنها ما هو مطبوع ومنها ما هو مخطوط، ومنها ما هو مفقود إلى الآن.

---

(١) سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٩/٢٣٦ ـ ٢٣٨).

(٢) التبصير بالدين (ص: ١٩٤).



ويمكن إجمال ما وقفنا عليه من مؤلفات الإمام البغدادي في الجدول التالي:

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
كتاب هيئة العالم	ذكره المؤلف في كتابه أصول الدين (ص: ٨٤)	لم يوقف عليه
كتاب دلائل النبوة	ذكره في كتاب أصول الدين (ص: ١٨٠)	لم يوقف عليه
كتاب الصفات (موضوعه صفات خلق الإنسان والحيوان والنبات)	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٤٣٢/٢)	لم يوقف عليه
الرد على الجرجاني في كتابه عن ترجيح مذهب أبي حنيفة	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، وانظر ما يلي، في كلامه عن كتاب "مناقب الشافعي" (٣٤٤/١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٣٩٨/١)	لم يوقف عليه
مناقب الشافعي	قال السبكي في طبقات الشافعية الكبرى (٣٤٤/١)، ألف عبد القاهر البغدادي كتابين أحدهما كبير حافل يختص بالمناقب والآخر مختصر محقق يختص بالرد على الجرجاني الحنفي الذي تعرض لجناب هذا	لم يوقف عليه

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
	الإمام (الشافعي) " كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٨٤٠/٢)	
أحكام السماع	أشار إليه الأدفوي في كتاب "الإمتاع بأحكام السماع" ص: ٧٩	لم يوقف عليه
مسائل الجاجرميين	وجدنا النقل منه في كتاب "وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى" للسمهودي (ت٩١١) (١٨٠/٤) فيه: «وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي في أجوبة الجاجرميين: "قال المتكلمون المحققون من أصحابنا: إن نبينا محمدا ﷺ حي بعد وفاته، يسرّ بطاعات أمته، وإن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم لا يبلون"	لم يوقف عليه
كتاب التفسير	ذكره في كتاب "الأسماء والصفات" (و٢١٥ أ) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٤٤١/١)	مكتبة معهد البيروني للدراسات الشرقيه، اوزباكستان، طشقند؛ رقم الحفظ: ٣١١٦. وقفت على ورقات منه، فوجدته في حالة رديئة.

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
كتاب الرؤية	ذكره في "الفرق بين الفرق" ص: ٣٦٩	لم يوقف عليه
فضائح المعتزلة أو فضائح القدرية	ذكره في مواضع من كتبه منها ما في "الفرق بين الفرق" (ص: ٢١٢) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٢٧٤/٢)	لم يوقف عليه
الفرق بين الفرق	ذكره أكثر المترجمين	مطبوع متداول، طبع أول مرة سنة ١٩٠٠م، ثم توالت الطبعات منها طبعة بتحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، ومنها بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري.
نفي خلق القرآن	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٩٧٠/٢)	لم يوقف عليه
أصول الدين أو الأصول الخمسة عشر	ذكره أكثر المترجمين.	مطبوع متداول؛ طبع مرات، أولها طبعة دار الفنون، إسطنبول، تركيا، ١٩٢٨
كتاب التولد	ذكره المؤلف في كتاب العيار (ورقة ٩/ب)	لم يوقف عليه

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
بلوغ المدى في أصول الهدى	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٢٥٤/١)	لم يوقف عليه
كتاب فضل الفقير الصابر على الغني الشاكر	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٤٦٢/١)	لم يوقف عليه
أصول الإيمان	ذكره في كتاب "الأسماء والصفات" (و٢١٣أ) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥)	طبع بتحقيق: رمضان إبراهيم، دار مكتبة الهلال (١٤٠٦هج - ١٩٨٥م)
التكملة في الحساب ومعه رسالة في المساحة	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥)	طبع بتحقيق سعيدان، أحمد سليم، معهد المخطوطات العربية، ١٩٨٥
عيار النظر في علم الجدل	وهو كتابنا الذي نحققه.	
تفسير الأسماء والصفات	الأعلام للزركلي، (٤٨/٤).	مخطوط بالمتحف البريطاني؛ إنجلترا، لندن؛ رقم الحفظ: ٧٥٤٧؛ قيصري راشد أفندي رقم ٤٩٧ ورقة ٢٢٥ نسخة نادرة؛ Akseki رقم ٤٣ ورقة ٣٢٥؛

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
كتاب الملل والنحل	ذكره المؤلف في "الفرق بين الفرق" (ص: ٢٥٧)، وفي العيار ورقة (١١٢/أ)، وقال: "وقد استقصينا الأدلة على بطلان كل رأي من آراء الفلاسفة، وكل بدعة من بدع ذوي الضلالة في كتابنا المعروف بكتاب الملل والنحل" فتبين بذلك أنه موضوع غير موضوع الفرق الإسلامية والله أعلم طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥)	مطبوع بتحقيق د. البير نصري نادر - دار المشرق لبنان ونحن نشكّ في أنه هو المقصود من كلام المؤلف والله أعلم
الناسخ والمنسوخ	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٩٢٠/٢)	مطبوع بتحقيق حلمي كامل أسعد عبد الهادي، دار العدوي، عمان ـ الأردن
أحكام الوطء التام وهو المعروف بالتقاء الختانين في أربعة أجزاء	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥)	لم يوقف عليه
العماد في مواريث العباد	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥)	لم يوقف عليه

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
مسائل الدور	طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢١٢/١)	لم يوقف عليه
شرح مفتاح ابن القاص في فروع الفقه الشافعي	طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٧٦٩/٢)	لم يوقف عليه
كتاب فضائح الكرامية	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٢٧٤/٢)	لم يوقف عليه
الحرب على ابن حرب في الرد على كتاب لجعفر بن حرب المعتزلي	ذكره في الفرق بين للفرق ص: ١٩٩ ط دار السلام	لم يوقف عليه
تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (٣٣٥/١)	مخطوط بالجامعة الإسلامية بالهند، مدينة: عليكره، رقم الحفظ: ٩٥/١٤؛ والمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٥٧٢
"الكفاية" في الإجابة عما استدركته عائشة على الصحابة	أشار إليه الزركشي في كتاب الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة" ط الخانجي (ص: ٧١).	لم يوقف عليه

الكتاب	مصدر الإحالة	مطبوع أو مخطوط
المحصول من الأصول	هكذا سماه في عيار النظر (ورقة ٢٢/ب) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٤٠/٥) ولعله هو "التحصيل" الذي أشار إليه الزركشي في مقدمة البحر المحيط.	لم يوقف عليه
عقود الحدود	ذكره في عيار النظر (ورقة ٣٠/أ)	لم يوقف عليه

❁ سابعا: مناظراته

عُرف الإمام البغدادي بقوة عارضته في المناظرة، وشدته على خصمه، وقد سجل بنفسه بعض مناظراته للمخالفين، ومطارحاته لهم، في مجالس خاصة وعامة؛ منها ما أشار إليه في هذا الكتاب، ومنها ما ألفت إليه في غيره من الكتب ككتاب الفرق بين الفرق، ومنها ما سجّله بعض المؤرخين كأبي منصور السمعاني كما سيأتي.

وقد اجتمع لنا من خلال ما بين أيدينا من كتبه، بعض مناظراته، في مجادلة الخصوم، والذي يتبين فيها شدة عارضته، وقوة ذكائه ﷺ، مع علوّ منزلته عند السلاطين.

❁ مناظرته للتاهرتي

قال السمعاني: "والتاهرتي رجل من دعاة المصريين، كان فصيحا عارفا بعلومهم، قدم خراسان من جهة الحاكم لدعوة السلطان محمود إلى الإلحاد،

ففوض محمود أمره ومناظرته إلى أهل نيسابور واجتمع في محفل أئمة الفرق وكلّمه الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ثم النيسابوريّ وقطعه وألزمه الحجة بحيث سكت ولم يظهر له جواب وأفتى الأئمة بقتله فرفع الحال بأمر محمود إلى القادر بالله، فأمر بقتله فقتل بنواحي بست بعد الأربعمائة"[١].

※ مناظرته لابن مهاجر المُجَسّم[٢]

قال عبد القاهر ناظرتُ ابن مهاجر هذا، في مجلس ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن ابراهيم بن سيمجور، صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلاثمائة (٣٧٠ هج)، في هذه المسألة (...) ألزمته فيها أن يكون المحدود في الزنى غير الزاني، والمقطوع في السرقة غير السارق، فالتزم ذلك، فألزمته أن يكون معبوده عرَضا لأن المعبود عنده اسم، وأسماء الله تعالى عندَه أعراضٌ حالَّة في جسم قديم، فقال: "المعبود عرَض في جسم القديم، وأنا أعبد الجسم دون العرض"، فقلت له: "أنت إذاً لا تعبد الله ﷻ لأن الله تعالى عندك عرض، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض".

※ مناظرته للمستدركة[١]

قال الأستاذ البغدادي: «ومن هؤلاء المستدركة قوم بالريّ يزعمون أن

---

(١) الأنساب للسمعاني (٣/١٠ ـ ١١).

(٢) الفرق بين الفرق (ص: ٢٥١ ـ ٢٥٢).

(٣) قال البغدادي: «هؤلاء قوم من النجارية يزعمون انهم استدركوا ما خفي على أسلافهم لأن أسلافهم منعوا إطلاق القول بأن القرآن مخلوق وزعمت المستدركة أنه مخلوق ثم افترقوا فيما بينهم فرقتين فرقة زعمت أن النبى ﷺ قد قال إن كلام الله مخلوق على ترتيب هذه=

أقوال مخالفيهم كلها كذب حتى لو قال الواحد منهم في الشمس: إنها شمس. لكان كاذبا فيه، قال عبد القاهر: ناظرت بعض هذه الطائفة بالريّ، فقلت له اخبرني عن قولي لك: أنت إنسان عاقل مولود من نكاح لا من سفاح، هل أكون صادقا فيه؟ فقال: أنت كاذب في هذا القول، فقلت له: أنت صادق في هذا الجواب، فسكت خجلا والحمد لله على ذلك»[1] .

※ مناظرته لأبي الحسن العامري الفيلسوف

وقد ذكرها في العيار (ورقة ٢/أ)، قال ﷺ: «ولقد جمعنا والعَامِريَّ منهم، مجلسُ شمس المعالي قابوس بن وشْمَكير، وناظرناه في خاصيّة الحواس والمدارك والشُّعاعات، فانقطع عن نصرة اختياراته في أكثرها، وثبت على اللّجاج في أقلّها.

واجتمعنا معه في مجلس نظام الدولة أبي علي [بن] ناصر الدولة أبي الحسن، وجاريناه في أقسام المَقُولات، من كتاب قاطيغورياس، فكان آخر كلامه في تفسيرها مناقضا لأوّله"

❁ ثامنا: شعره:

للإمام البغدادي أشعار مختلفةُ الأغراض والمعاني، فمنها ما رواه هو عن نفسه في كتبه، ومنها ما رُوي عنه، على أنه كان على طريقة الفقهاء في

= الحروف ولكنه اعتقد ذلك بهذه اللفظة على ترتيبه حروفها ومن لم يقل إن النبي ﷺ قال ذلك على ترتيب هذه الحروف فهو كافر وقالت الفرقة الثانية منهم إن النبى ﷺ لم يقل كلام الله مخلوق على ترتيب هذه الحروف ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه ومن زعم أنه قال إن كلام الله مخلوق بهذه اللفظة فهو كافر» الفرق بين الفرق (ص: ٢٣٨).

(١) الفرق بين الفرق (ص: ٢٣٨).

غلبة الحكمة عليهم، واستعمال أدوات التفكير الفقهي ومصطلحاته في كثير مما ينشدونه؛

وبهذا شهد له العلامة الأديب أبو منصور الثعالبي فقال: «وَله شعر يحذو فِي أَكْثَره حَذْو مَنْصُور الْفَقِيه الْبَصْرِيّ»[١] .

وقد حاولتُ استقصاء ما وجدته من شعره منثورا، وجمعته ههنا، مرتبا على المواضيع والأغراض:

❊ شعره في الحكمة والاعتبار:

فمما روى له أبو منصور الثعالبي[٢]، قوله [مجزوء الرجز]:

يَا سائلي عَن قصتي ... دَعْنِي أمتْ بغصتي

المَال فِي أَيدي الورى ... واليأس مِنْهُم حصتي

وَقَوله:

يَا ماجِدا فاقَ الورى ... لَا زلْت مأوى للقِرى

عَليَّ دينٌ مَانعٌ ... عَيْنيَّ منْ طِيب الْكرَى

فَكُنْ لدَيني قَاضِيا ... يَا خيرَ من فَوق الثرى

وَقَوله [المتقارب]:

أَلا إِنَّ دنياك مثل الوديعهْ ... جَمِيع أمانيك فِيهَا خديعهْ

(١) يتيمة الدهر (٤/٤٧٧).

(٢) المرجع السابق.

فَلَا تغْترِرْ بِالَّذِي نلْتَ مِنْهَا   فَمَا هُوَ إِلَّا سـراب بقِيعهْ

وَقَوله [المتقارب]:

إِذا ضَاقَ صَدْرِي وَخفْتُ العدى   تمثَّلت بَيْتا بحالي يَلِيقْ

فبالله نبلُغ مَا نرتجى   وَبِاللهِ ندفع مَا لَا نُطيقْ

وَقَوله [الطويل]:

سقتني لتروي الرُّوحَ رَاحًا وحققتْ   مواعدها ذَات الوِشاح بإنجاز

على نرجس حيَّت بِهِ فَكَأَنَّمَا   أناملُها انضمت على حدَق الْبَازِي

وقد روى عنه السمعاني ﷺ في كتابه "التحبير في المعجم الكبير"[1]، قوله [المتقارب]:

ألا لا تلمني على بذل مالي   فصَونيَ عِرضِي بمالي جمَالي

وصَوْني لمالي بعِرضي فسادٌ   لِديني وعرضِي وجاهي ومالي

وروى عنه أيضا قوله[2] [مجزوء الكامل]:

اصبر على مُرّ القضا   إن كنتَ تعبد منْ قضى

لا تعترضْ فيما قضى   واشكر لعلّك تُرتضى

وروي عنه[3] قوله [الوافر]:

طلبتُ من الحبيب زكاة حسْنٍ   على صِغرٍ من الحُسْن البهيِّ

---

(١) التحبير في المعجم الكبير (٢/١٢٠).

(٢) المنتخب من معجم شيوخ السمعاني (ص: ١٢٧٩).

(٣) فوات الوفيات (٢/٣٧١).

فقال: وهل على مثلي زكاةٌ ... على قول العِراقيِّ الزَّكيّ؟
فقلت: الشافعيُّ لنا إمامٌ ... وقد فرض الزَّكاة على الصبيّ

قال محمد بن شاكر الكتبي[1]: "وتممها سيدنا ومولانا قاضي القضاة تقي الدين السبكي أدام الله أيامه بقوله:

فقال اذهب إذن فاقبض زكاتي ... برأي الشافعي من الوليّ
فقلت له فديتُك من فقيهٍ ... أيُطلب بالوفاء سوى المَليّ؟
نصابُ الحسْن عندك ذو امتناعٍ ... بلحْظك والقِوام السَّمْهريِّ
فإنْ أعطيتنا طوعاً وإلا ... أخذناه بقول الحنْبليّ

ومن شعر أبي منصور[2]:

شبابي وشيبي دليلا رَحيلي ... فسمعاً لذاك وذا منْ دليل
وقد مات منْ كان لي من عديلٍ ... وحسبي دليلاً رحيلُ العديل

※ شعره في الرد على بعض الفرق:

ـ رده على المعتزلة

قال في كتاب الملل والنحل[3]، وقد قلنا في واصل من كِيسِنا [الرجز]:

(١) فوات الوفيات (٢/٣٧٢).
(٢) فوات الوفيات (٢/٣٧٢).
(٣) ص: ٨٥ ـ ٨٦ بتحقيق د. ألبير نصري نادر، وأشار الأستاذ الإمام إلى هذه القصيدة في الفرق بين الفرق ١٥٢، وذكر منها بيتا واحدا، ووعد بذكرها لكنه لم يذكرها والله أعلم.

مقالةٌ ما وُصِلتْ بواصِل ... بلْ قطّعَ اللهُ به أوصالَهَا

قوائمٌ ما تحتها قواعد ... شَلَّت يدُ الباقي الذي أطالَها

أمّ الطواغيت عن الحق انثنتْ ... فزنبير[1] للرحم اعتزالها

لو رضي الله لها أقوالها ... ما خالفت اقوالُها افعالَها

تلقبت عَدْلِيةً وهي التي ... من كلّ عدل صرمت حبالها[2]

ستحصد الغيّ غدا ندامةً ... إذا رأت في صُحْفِها أعْمالَها

تنهى عن الشيء وتأتي مثْله ... تجمعُ في ضَلالها إِضلالَها[3]

دعْ قولها واعتزِلِ اعْتزالها[4] ... محالُها أركبها مِحالَهَا

لم يصطنع بوصفها أنفسها ... وأعظمت في (ربها) مقالها

سبْحان من أمهلها بحلْمِه ... وما رأى إِمْهالها إهمالَها

لا عمّر الله بها ربوعَها ... ولا سقى غياثُه أطلالَها

- رده على الخوارج

وقال في رده على عمران بن حطان من الخوارج:

"كان عمران بن حطان هذا ناسكا شاعرا شديدا في مذهب الصفرية،

---

(١) كذا في المطبوع، وهي كلمة غير واضحة المعنى.

(٢) قد قوّمنا هذا البيت اعتمادا على ما ورد للمؤلف في هذا الكتاب، بعدما وجدناه في المطبوع من كتاب الملل، هكذا: /تلقبت غزلية وهي التي// من كل عدل حالها./

(٣) في الكتاب المطبوع "إحلالها" وقد قومناه بما يصح في المعنى والحمد لله.

(٤) هذا الشطر أثبتناه كما هو من كتاب العيار، وتركنا ما كان في المطبوع من كتاب الملل، لأنه مختلّ معنى ووزنا، وهو: "واهاً لها لا بل عليها فيه".

وبلغ من خبثه في غزوة علي ﷺ أنه رثى عبد الرحمن بن ملجم، وقال في ضربه عليا [البسيط]:

يا ضـــربة من منيب ما أراد بها ... إلّا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إنـــي لأذكره يومـــا فأحسبـــه ... أوفى البريـةِ عنـد الله ميـزانـا

وقال الإمام عبد القاهر: "وقد أجبناه عن شعره هذا بقولنا:

يا ضـربة من كفور ما استفاد بها ... إلا الجداء بما يصـليه نيرانـا
إنـــي لألعنـــه دينـــا وألعـن مـنْ ... يرجـو لـه أبـدا عفْوا وغُفرانـا
ذاك ابن ملجم أشـقى الناس كلّهم ... أخفهم عند رب النـاس ميزانـا[1]

ـ وقال في رده على الرافضة:

قد أجبنا الفريقين عن شعرهما بقولنا [الرجز]:

يـا أيهـا الرافضـــة المبْطِلـة ... دعواكُم من أصـــلها مُبْطَلَةْ
إمـامُكم انْ غـاب في ظلْمـةٍ ... فاستذْركوا الغائبَ بالمِشْعلةْ
أو كـان مغْمورا بـأغْمـاركم ... فاستخرجوا المغمور بالغَرْبلةْ
لكـنْ إمـام الحـقّ فـي قولنـا ... من ســنّـة أو آيـة مُنْزَلَـة
وفيـهمـا للمُهتـدى مقْنعٌ ... كفى بهـذين لنـا منْزِلـةْ

ـ رده على كثيّر الشاعر الشيعي:

وقال في ردّه على قصيدة لكثيّر الشاعر، وكان على مذهب الكيسانية،

---

(١) الفرق بين الفرق (ص: ٥٤).

الذين ادعوا حياة محمد بن الحنفية ولم يصدّقوا بموته، ولذا قال في قصيدة له، قال فيها:

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواء

عليٌّ والثلاثة من بنيه ... هم الأسباط ليس بهم خفاء

فقال الإمام البغدادي ﷺ في رده:

لقد أفنيتَ عمْرك بانتظار ... لمن وارى الترابُ له عظاما

فليس بشِعْب رضواء إمام ... تراجعه الملائكَةُ الكلاما

ولا من عنده عسلٌ وماء ... وأشربةٌ يعل بها الطعاما

وقد ذاق ابن خولة طعْم موتٍ ... كما قد ذاق والده الحماما

ولو خلد أمرؤ لعلو مجد ... لعاش المصطفى أبدا وداما

وقال ﷺ في رده أيضًا:

ولاةُ الحقّ أربعة ولكنْ ... لثاني اثنين قد سبَق العَلاء

وفاروق الورى أضْحى إماما ... وذو النُّورَين بعْدُ له الولاء

عليٌّ بعدهمْ أضْحى إماما ... بترتيبي لهُم نزلَ القَضاء

ومبغِضُ من ذكرناه لَعِينٌ ... وفي نار الجَحيم له الجزاء

وأهل الرفْض قومٌ كالنصارى ... حيَارى ما لحيرتهم دواءُ

وقال كثير أيضا في رفْضِه[1]:

---

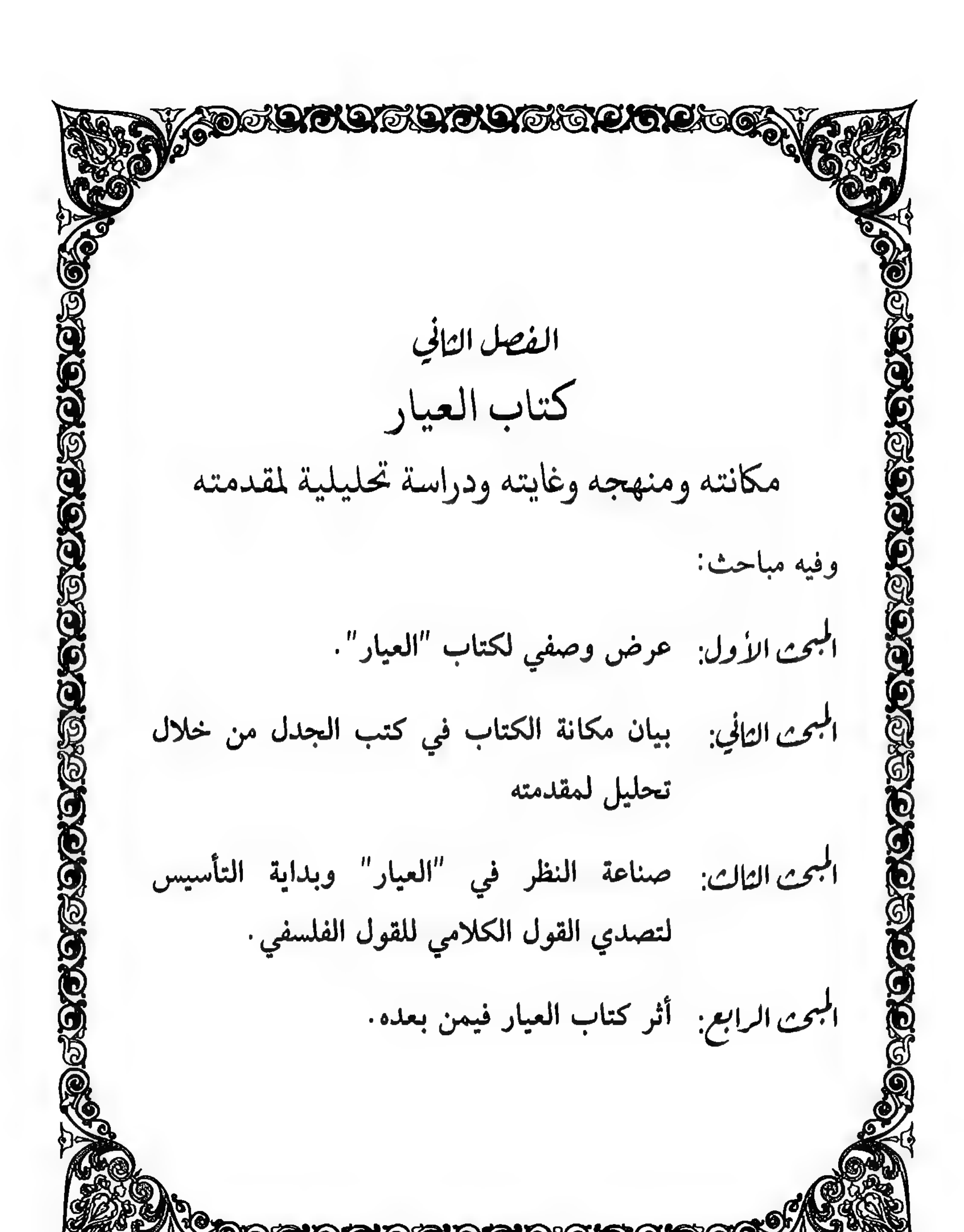
(١) في عقيدته الرافضية.

برئتُ الى الإله من ابن أروى ومن دين الخوارج أجمعينا
ومن عُمَر برئتُ ومن عَتيق غداةَ دُعِى أمير المؤمنينا

قال البغدادي رحمه الله: "وقد أجبناه عن هذين البيتين:

برِئتَ من الإله ببُغْضِ قومٍ بهمْ أحيا الإلَهُ المؤمنينا
وما ضرَّ ابنُ أرْوى منْك بغْضٌ وبُغْضُ البَرِّ دينُ الكافرينا
أبو بكرٍ به جدلى إمامٌ على رغْم الروافض أجمعينا
وفاروقُ الورى عمرٌ بحقٍّ يقالُ له أمير المؤمنينا"





الفصل الثاني

كتاب العيار

مكانته ومنهجه وغايته ودراسة تحليلية لمقدمته

وفيه مباحث:

المبحث الأول: عرض وصفي لكتاب "العيار".

المبحث الثاني: بيان مكانة الكتاب في كتب الجدل من خلال تحليل لمقدمته

المبحث الثالث: صناعة النظر في "العيار" وبداية التأسيس لتصدي القول الكلامي للقول الفلسفي.

المبحث الرابع: أثر كتاب العيار فيمن بعده.



المبحث الأول
عرض وصفي لكتاب "عيار النظر"

أولا: اسم الكتاب

اسم الكتاب هو: «**عيار النّظَر في علْم الجدَل**» ؛

هكذا وجدناه مُثْبتا على النسْخة المعتمدة، وكذلك كانَ وسْمُه له في بعض كتبه، كما سيأتي.

وقد أخطأ من سمّاه: معيار النّظَر[1]، ولعلّه وهْم سرى بسبب تشابه اللفظين شكلا، واتحادهما معنى.

و**العِيار** في اللغة من فعل: عَايَر، و(عاير) المكاييل والموازين (عِيَارا)، و(المعيار) بالكسر (العِيار)[2].

أما (عَيَّار) بالتشديد في الحيوان والإنسان، فهو ما يَعِير ها هنا وها هنا، منْ نشاطِه وحركته[3].

والمعتمد لدينا في ضبط الاسم، ما وجدناه:

---

(١) كما عند الزركلي في الأعلام في ترجمته البغدادي، وكذلك نقل خطأ في المطبوع من كتاب المحيط في أصول الفقه للزركشي.

(٢) مختار الصحاح مادة: ع ي ر، وانظر مجمل اللغة لابن فارس باب: العين والياء وما يثلثهما.

(٣) نفس المرجعين السابقين.

أولا: مثبتا على المخطوطة، ولا شك في أولوية اعتماده، حتى يثبت العكس.

وثانيا: ما وجدناه في مخطوط الأسماء والصفات للمؤلف، في موضعين، (ورقة ٢٠٢/أ)، و(ورقة ٣٠٣/ب)، فمع وضوحها في المخطوط بعبارته في قوله: «كتابنا المعروف بعيار النظر»، نؤكد ذلك بأنها كُتبت فيه كلمة "بعيار" بخمسة حروف فقط، ولو كانت "بمعيار" لكانت ستة حروف.

وقد ذكر الناسخ لمخطوط الأسماء، أنه نقله من خط المؤلف مباشرة، وهو ما يزيد في اطمئناننا للقطع به.

وثالثا: أنه نُقل الاسم صحيحا في المطبوع من البحر المحيط للزركشي في موضعين، أحدهما في الصفحة (٥٣/١)، ولكنه نُقل خطأ مرة أخرى في المطبوع نفسه أي باسم "معيار النظر". مما يرجح عندنا أن السبب في شيوع الخطأ راجع إلى مشي المحققين على الجادة، نظرا لشهرة "معيار" على "عيار"، والله أعلم.

والمعنى المقصود بالعنوان، هو: **الدلالة على القواعد والضوابط التي بها يُعايَر النظر، فيعرف صحيحه من فاسده، وقويه من ضعيفه.**

وإطلاق هذا العنوان معروف متداول في كتب المتقدمين في مختلف الفنون، كـ"عيار الشعر" لأبي القاسم ابن طباطبا (ت ٣٤٥هج).

ولا نستبعد أن يكون هذا العنوان أصل الإمام الغزالي ﷺ في كتابه "معيار العلم"؛ وإنما قلْتُ هذا لسببين:

الأول: للتشابه في الغرض المقصود بالكتاب، الذي هو وضع موازين الفكر والاستدلال العلمي.

الثاني: لكون الغزالي ـ كما تبيّن لنا بعد البحث ـ، أراد أن يسوِّغ لقواعد المنطق، في المنظومة المعرفية الإسلامية، بالمحافظة على المصطلحات المتداولة، والتي منها: المعيار والنظر، بل قد جعل هذا الموضوع ـ أعني علم المنطق ـ تحت عنوانين آخرين متداولين، في كتابين مستقلين لنفس الغرض، وهما كتاب: "محك النظر"، والثاني: "القسطاس المستقيم"، والله أعلم.

ثانيا: توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه.

تعددت القرائن الدّالة على ثبوت النسبة إلى المؤلف **ثبوتا قطعيا**، وهذه هي:

※ أولا: وضع اسمه على المخطوط:

وذلك ما وجدناه على المخطوط مثبتا في أول ورقة منه[١].

※ ثانيا: نسبته إليه عند مترجميه:

ذكر هذه النسبة صريحا بعض المترجمين له، ضمن كتبه المنسوبة إليه، ومنهم: صلاح الدين الصفدي في الوافي بالوفيات (١٩/٣٣)، وابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات (٢/٣٧٢).

※ ثالثا: الإحالة عليه في كتبه:

وجدناه أحال عليه في كتابه الذي ما زال مخطوطا وهو "الأسماء

---

(١) انظر: نماذج اللوحات فيما بعد.



والصفات" شرح أسماء الله الحسنى، في موضعين:

أحدهما: في (و٢٠٢/أ) في شرح اسم الله "**المبين**"، قال: «وقد تكلمنا على هؤلاء المخالفين لنا في كتابنا المعروف بعيار النظر".

الموضع الثاني: قال في لوحة (٢٠٣/ب) في شرح اسم الله "**المجيب**": "وقد استقصينا ذكر وجوه الأسئلة والأجوبة في كتاب عيار النظر".

❊ رابعا: الإحالة فيه على كتبه الثابتة له:

أحال فيه على كتبه التي نسبها إليه المترجمون، ومنها: كتاب المحصول في أصول الفقه، وكتاب الملل والنحل، وكتاب التولد[١].

❊ خامسا: الإحالة عليه في كتب غيره:

وأكثر من وجدناه نقل عنه هو الإمام الزركشي في البحر المحيط، وفي سلاسل الذهب؛

أما في "البحر المحيط"، فقد نقل عنه في ٢٢٢ موضعا، نقل عنه من كتابيه "العيار" و"التحصيل"، وأكثر من نصف النقول كان من العيار، أشرنا إلى بعضها في التعليق على مواضع من الكتاب.

وأما في "سلاسل الذهب"[٢] فقد أحال عليه مرتين: أحدهما في مسألة: "الزيادة في العلة بعد توجيه السؤال عليها"[٣]، والثانية: في مسألة

---

(١) انظر ما سبق في تفصيل مؤلفاته.

(٢) صدر بتحقيق ودراسة د. محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، سنة ٢٠٠٢م.

(٣) سلاسل الذهب (ص: ٣٩٥).

"التعليل بالاسم"[1] .

❊ سادسا: وجود اسمه صريحًا في هذه النسخة من الكتاب في اللوحة الأخيرة منه.

وبهذا حصل عندنا اليقين بصحة النسبة للمؤلف. والحمد لله.

۞ ثالثا: وصف النسخة الموجودة

بعد طول بحث وسؤال المختصين، لم نجد من نُسخ الكتاب إلا نسخة واحدة، ولعلها الوحيدة، وذلك في **المكتبة الوطنية بتونس**، مسجل برقم: ١٥٥٨٤.

وهو في أصله وقف على المكتبة الأحمدية بالجامع الأعظم بتونس، وقفه العلامة **أحمد باشا باي**، صاحب كرسيّ تونس، كما هو مسجّل في الرّسم أولَ الصفحة من الكتاب؛ بتاريخ الخامس والعشرين من رمضان من سنة ١٢٥٦ من الهجرة.

وقد قال كاتبه في آخر النسخة:

"علقه لنفسه ولمن شاء الله من بعده الفقير إلى الله تعالى محمد بن الهائم، بالقدس الشريف؛ وكان الفراغ من تعليقه رابع ربيع الأول سنة سبع وتسعين وسبعمائة (٧٩٧ هج). والحمد لله رب العالمين".

والنسخة مقابلة على الأصل، مكتوبة بخط النسخ، واضح، فيها بعض

---

(١) سلاسل الذهب (ص: ٤١٦).



البياضات، وهي قليلة جدا.

عدد أوراقها ١١١ ورقة، في كل صفحة ٢٣ سطرا.

والناسخ: هو أحمد بن محمد بن عماد بن علي المصري ثم المقدسي الشيخ شهاب الدين **ابن الهائم**، ولد سنة ثلاث أو سنة ست وخمسين وسبعمائة، واشتغل بالقاهرة، ومهر في الفرائض والحساب، مع حسن المشاركة في بقية العلوم، ولما ولي القمني تدريس الصلاحية أحضره إلى القدس واستنابه في التدريس، وصار يعد من شيوخ المقادسة، ثم استقل بتدريس الصّلاحية، وجمع في الفرائض والحساب تصانيف، منها: (اللمع) في الحساب، (غاية السول في الإقرار بالمجهول) في الجبر والمقابلة، و(المقنع) مع شرح له، في الجبر، وكانت له محاسن كثيرة وعنده ديانة متينة وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ولكلامه وقعٌ في القلوب توفي بالقدس في رجب سنة خمس عشرة وثمانمائة (٨١٥هج)[(١)] .

وبهذا نكون مع نسخة مكتوبة بخط عالم من العلماء، مما يعيننا على استبعاد الأخطاء والأوهام التي قد يقع فيها النساخ خاصة في ضبط بعض الكلمات المشكِلة، وهذا ما وجدناه فعلا في ضبط بعض كلمات المخطوط، كما سيأتي في الحواشي إن شاء الله.

۞ خامسا: نماذج من النسخة

---

(١) طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة (٤/١٧)، الأعلام للزركلي (١/٢٢٦).



هذا كتاب عيار النظر في علم الجدل لأبي منصور
عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري التميمي
سنة ٤٢٩

صورة من الصفحة الأولى من المخطوط




بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الواحد بلا انداد يضارعه ولا اضداد يضاهيه الماجد بلا اشكال [illegible]
ولا اشباه [illegible] الناظر بلا [illegible] ولا تحويه الاقطار ولا تحكيه الاشكال واشهد
ان لا اله الا الله بلا كيف ولا كمية ولا اينية ولا ماهية واشهد ان محمدا عبده المجتبى ورسوله المصطفى زمام
الحق وامام الخلق الذي ايده بالعصمة [illegible] بالنهى وافرده بالزعامة الى الامم [illegible] صلى الله عليه وعلى آله الاخيار
وسلم كثيرا رحمة اما بعد فاني تاملت كتب اصحابنا المتكلمين في اداب الجدل وقوانين النظر فوجدت بعضهم
مقتصرا في ذلك على رسوم الفقها في جدلهم دون رسوم المتكلمين في نظرهم ووجدت المتكلمين ذكروا رسومهم الجدلية
في ابواب الكلام دون كتب الجدل في مسائل الفقه وشرح بعض الفقها في جدله وجوه الترجيحات فحسب واختصر شرح
بعضهم وجوه الاسولة والمطالبات والاجوبة والانقطاعات ولم يذكر حدود الادلة ولا شروطها ولا كيفية استعمالها
فاما اهل المنطق من الفلاسفة فانهم استوفوا في كتبهم المنطقية رسوم جدلهم وقوانينهم [illegible] اهل التوحيد في
تفاصيلها وان [illegible] على بعض [illegible] والمشهور من كتبهم في هذا الباب منسوب الى ارسطاطاليس ومن كتبه
[illegible] كتاب المقولات وكتاب [illegible] وكتاب القياس وكتاب البرهان وكتاب [illegible]
[illegible] اسم [illegible] معناه [illegible] المتاخرين [illegible] المنطق [illegible] الداخل [illegible]
[illegible] [illegible] اسما [illegible] ومعانيها [illegible]
ترجمة [illegible] [illegible] [illegible] الى [illegible] ارسطاطاليس
سماه ايساغوجي ومعناه [illegible] الجنس والنوع والخاصة والعرض والحد والفصل بعبارات
[illegible] على [illegible] اهل [illegible] وقد ترجم الكتب المنطقية لارسطاطاليس في دولة الاسلام جماعة منهم خالد
ابن يزيد بن معاوية [illegible] عبد الملك بن مروان وبعده عبد الله بن المقفع وكان [illegible] الى الاسلام من
المجوس [illegible] والحجاج بن يوسف المهندس وبعدهما حنين بن اسحق المنسوب الى الطب
[illegible] الكندي المنسوب الى علم النجوم [illegible] احمد بن الطيب السرخسي وبعده ابو نصر الفارابي وابو
زيد البلخي [illegible] يحيى بن عدي الذي [illegible] الفلاسفة [illegible] من [illegible]
[illegible] وابو الحسن [illegible] المعروف بالعامري وقد [illegible] في ابواب [illegible]
[illegible] الكتب المنطقية لارسطاطاليس [illegible]
[illegible] ولم [illegible]
[illegible]

صفحة المقدمة



الصفحة الأخيرة من المخطوط:

❁ ثالثا: الخصائص المنهجية لتأليف الكتاب عند البغدادي

لا يلبث المتأمل في "كتاب العِيار" بنظره، المتردد بين أنحائه بفكره، حتى يجزم بأنه أمام منتَج فذ لإمامٍ كبير، لا يُجارى في قوّة التفكير والتعبير، مع حسن العَرض والتنظيم، ليُسعِفَنا ـ هذا المتأمل ـ حينئذٍ في وسْم منهج هذا الإمام بسمات مميزة نختار منها ثلاثًا، وهي:

«الأصالة؛ والريادة؛ ثم الصرامة»

١ ـ الأصالة:

تطالعك الأصالة في كتاب أبي منصور في أمرين اثنين: المنهجية والرأي؛

أما في المنهجية: فتراه ينظم أفكاره وبحوثه في القالب الذي يقتضيه طبيعة البحث، من غير تقليد لمن سبقه، وإنما باستيعاب كامل لنتاج من تقدمه، ثم صهره في بوتقته الخاصة، ليخرج بعد ذلك كأنه أنتج لأوّل مرة، بل هو حقيق أن يكون صاحب السبق فيه، وقد صدق من قال عنه إنه: "**بديع الترتيب، غريب التأليف والتهذيب**"؛

فقد انتظم الكتاب بعد الخطبة، في أبواب مجموعها ثمانية عشر (١٨) بابا، مفصلة في مائة وسبع وثلاثين فصلا (١٣٧)؛

وقد عرض المؤلف ﷺ فهْرستها في آخر الخطبة، معلنا التزامه بتتبعها وتفصيل مقتضياتها؛

بدأ الكتاب بسبعة أبواب، بمثابة التمهيد لصُلبِه، والتأصيل لبنيانه، ثم

أتبعها بسبعة أبواب في صميم موضوعه وهو "الجدل"، ليختمها بباب خصّه **لنقد جدل الفلاسفة**.

وفصَّل - رحمه الله - مقتضيات هذه الأبواب بابا بابا، في فصول متفاوتة بين الأبواب، تبدأ من ثلاثة فصول، إلى واحد وعشرين فصلا في الباب الحادي عشر الذي خصّصه لوجوه المعارضات.

وإذا تأملنا عناوين الأبواب، وجدناها تنقسم إلى موضوعين هما اللذان عناهما الإمام بالبحث والتأصيل، وقصد إليهما بالتمثيل والتنزيل، وهما **صناعة النظر وصناعة الجدل**.

فيدخل في **صناعة النظر** الأبواب من الباب **الأول** إلى الباب **السابع**، ثم يلحق بها الباب **الثاني عشر**، **والرابع عشر**: في الفروق بين الأصول والفروع، **والخامس عشر**: في وجوه الترجيحات بين الأدلة، ثم يضاف إليها **الباب الثامن عشر وهو الأخير**: في بيان رسوم الموحّدين ورسوم الفلاسفة في الجدل.

فيكون البحث في **صناعة النظر** قد استغرق أحد عشر بابا، من الأبواب الثمانية عشر للكتاب، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن الإمام البغدادي قد تفرد بأصالة التأسيس لعلم قائم الذات وواضح الأغراض، وبجمع مسائله وقضاياه في مكان واحد، فاتحا المجال لمن يأتي بعده ليزيد في التطوير والتحبير.

وأما الأصالة في الرأي: فإنه لا يصْدُر إلا عن فِكْره المسْتقلّ بنفْسه، المبنيّ على ما انتهى إليه نظره وبحثُه، وما خلَصَ له بمِجْهر النقد، ولو خالف في ذلك بعضَ آراء أئمة مذهبه العقدي، متبعا في ذلك الدليل والبرهان،

مستمسكا بما اقتضاه من البيان.

تلمس ذلك في اختياراته التي تفرقت في مسائل الكتاب وقضاياه، من أصول، أو قوانين النظر، أو قواعد الجدل؛

فله اختياره في تعريف الحد (ورقة ٢٦/ب): «والصحيح عندنا: **أن حدّ الشيء معْناه الذي لأجْلِه استحق الوصفَ المقصُودَ بالذِّكر**، وتسمية العبارة عن الحدّ حدًّا مجَازٌ».

وله نظرُه الخاص في قضايا الأصول، كقوله (ورقة ٢٩/ب) «والصحيح في حدّ "**النص**" **عندنا** أنه: **هو الدالُّ على الحكم باسم المحكوم فيه**، سواء كان ذلك النص محتمِلا للتأويل والتخصيص أو غيرَ محتمل».

وخالف إمامه في جواز التركيب في الحد، فقال (ورقة ٣٨/أ): «وذهب أبو الحسن **الأَشْعَري** مع المعتزلة إلى أنه لا بد من أن يكونَ من جملة الراسخين في العلم من يعلم تأويل المتشابه، ووقف هؤلاء على العلم، (...) **والقول الأوّل أصحّ عندنا، لأنه قول ابن عباس وابن مسعود وأُبيّ بن كعب**».

وأما أكثر أبواب الجدل فهي مبنية على اختياره، بعد عرْض رأيِ من تقدَّمه فيها؛ مثاله، ما ساقه في باب الانقطاع وأقسامه (ورقة ١٠٢/أ)، فقال: «والقسمة الصحيحة في وجوه الانقطاع **عندنا**: أنه على سبعة فصول».

فهذه تلميحات تدل على ما وراءها، مما يقوي هذه السمة في إمامنا رضي الله عنه.



٢ ـ الريادة:

فقد أتى في مؤلفه بما لعله لم يسبق إليه، من جهتي: الإضافة والتمثيل؛

أما الإضافة: فتخصيصه لأحد عشر بابا، في **مقدمات تأصيلية لم توجد في غيره** ـ حسب اطلاعنا ـ، رغم أنها مبادئ لا يُستغنى عنها، وإن كانت متضمنة في بحوث العلماء (خاصة في مقدمات كتب الأصول)، ولكن كان له فضل السبق في جمعها وتنسيقها، وتمهيدها تأصيلا وتفصيلا، ولذلك فقد شملت نصف أبواب الكتاب الثمانية عشرة، تقريبا.

ونعني بها أبواب النّظَر وأصوله وحدوده والفرق بينه وبين منهج الفلاسفة، بما يصح أن يسمى اليوم "بنظرية المعرفة".

وأما التمثيل: فالجمع بين العقليات والنقليات، أو قل بين القطعيات والظنيات، بما يؤكد فكرته في وحدة المنهج في البحث المعرفي، وأن الاختلاف في طبيعة المعرفة، لا يوجب بالضرورة الاختلاف في منهج بحثها، ومقاصده.

٣ ـ الصرامة:

يتعجب القارئ لكتاب البغدادي ـ رحمه الله ونفعنا بعلومه ـ، رغم طول الكتاب، من قدرته على الالتزام بالترتيب الذي يقتضيه التأليف، فلا تداخل في المواضيع ولا استطراد.

أما **عدم التداخل** فذلك بيِّن من خلال تنبيهه على موضوع معين بأنه قد

مضى بحثه أو سيأتي، دون أن يزيد على ذلك أو ينقص. كقوله: "وقد بينا مثال كل قسم من هذه الأقسام في الفصل السادس من فصول المعارضة، وهو الفصل الذي ذكرنا فيه المعارضة المُغَيِّرة، فاستغنينا بذكر هذه الوجوه في ذلك الفصل عن إعادتها في هذا الفصل".

وواضح أيضا في تقسيم فصول بعض الأبواب، حيث يراعي مقصود الباب وموضوعه، ولو اقتضاه الحال أن يُكثر من الفصول أو يقلّ منها.

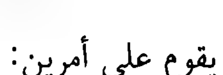
فالتناسق الذي يحرص عليه هو تناسق مقاصد الأبواب وانسجامها، وليس في تكافؤ أعداد فصولها.

وأما **الاستطراد** وهو آفة من آفات التأليف، ويكون بخروج الكلام عن الموضوع الأصلي، ليستطرد في شيء عرضَ له، فيبعد بالقارئ عن الموضوع الذي فيه بحثُه، ويصرفُ ذهنه عما إليه قصدُه.

وإمامنا البغدادي ﷺ في هذا التأليف وفي عُظْم تآليفه، محترزٌ أشدّ الاحتراز من هذه الآفة، بالتزامه الصَّارم بموضوع الباب أو الفصل، بحيث تكاد مقاطع كلامه يشدّ بعضها بحُجَز بعض، حتى إذا رُمْت حذفَ أحدها رَمَّ نظمُها، واختلّ فهمُها، في الغالب الأعمّ.

❁ ثالثا: منهجه في سياق مسائل الكتاب والتمثيل لها

التزم الإمام البغدادي ﷺ في هذا الكتاب، أن يأتي بأمثلة على أكثر مسائله، وهذا لا شكّ مما يقتضيه هذا النوع من العلوم، ومنهجه في ذلك



يقوم على أمرين:

* **الأول**: التأصيل لموضوع الباب، وإبداء رأيه فيه.

* **الثاني**: التمثيل لمسائله، وبيان كيفية تنزيله.

وقد بلغ عدد الأمثلة التي ساقها المؤلف لبيان كيفية تطبيق القواعد حوالي: ٣٠٠ مثالٍ؛ وهو عدد مهمّ جدا، يدلّ على مدى العناية التي أولاها الإمام البغدادي ﷺ لموضوع الكتاب، محققا بذلك ما وعَد به في المقدمة، من البيان والتفصيل لما أجمل المؤلفون قبله.

وقد تنوعت تلكم الأمثلة، بين **الشرعيات والعقليات**، ومراده بالشرعيات ما يتعلق بالفروع الفقهية، المختلف فيها بين المذاهب الإسلامية.

وأما **العقليات** فهي ما يتعلق بقضايا علم الكلام ومسائله، المختلف فيها بين المذاهب الكلامية.

كما انقسمت الأمثلة إلى قسمين:

* **أحدهما: أمثلة مجردة**، يأتي بها للاستشهاد على المسألة، أو القاعدة، وأكثرها في أبواب "قوانين النظر".

* **الثاني**: أمثلة مساقة بالمنحى الجدلي، وغالبا ما يكون فيها طرفان، يقصد بها بيان كيفية إدارة الحوار الجدلي بينهما، اعتمادا على القاعدة الممثل لها؛ وأكثر الأمثلة هي من هذا النوع.

رابعا: أطراف الخلاف في الأمثلة الجدلية

يختلف أطراف الجدل حسب نوع الخلاف، الذي قد يكون في الشرعيات أو في العقليات؛

أما في الشرعيات فقد نصَب الجدال، بين الشافعية وبين ثلاثة أطراف:

الأول: الحنفية، وهو الغالب من الأمثلة، ويعبر عنهم تارة: بأهل الرأي أو أهل العراق، أو أهل الكوفة.

الطرف الثاني: هم المالكية، ويعبر عنه أحيانا بالحجازي، غير أن الأمثلة الجدلية معهم قليلة جدا.

الطرف الثالث: الظاهرية، ويعبر عنهم بأهل الظاهر أيضا، والداودي.

وأما في العقليات:

فالجهة الأولى: تمثلها، الأشعرية، ويطلق عليهم: الصفاتية، أو أهل السنة.

والجهة المقابلة: تمثلها الخصوم من المتكلمين، وهم:

الطرف الأول: المعتزلة، أو القدرية، وأحيانا يخصص في بعض المسائل، بفئة من المعتزلة: كمعتزلة البصرة، أو معتزلة بغداد؛

وأحيانا يخصص منهم بعض الأشخاص نظرا للمسائل التي تفردوا بها، كالنظام، وأبي هذيل، وأبي علي الجبائي (الأب)، وأبي هاشم الجبائي (الابن)؛

والطرف الثاني: من جهة الخصوم الجدليين، فهم المجسمة، أو الجسْمية.

والطرف الثالث: هم الفلاسفة، غير أنه لم يذكر الخلاف معهم إلا نادرا.

رابعا: عملنا في التحقيق والتعليق

❖ التحقيق:

بذلتُ غاية الجُهْد في ضبط كلمات النّص كلمة كلمة، للمطابقة التامة لما في المخطوط، ولم نجد ولله الحمد صعوبة كبيرة في ذلك، إلا بعض الكلمات والحروف قد كنا فيها أمام أمرين:

إما أن نجتهد في تقديرها، مشيرين إلى ذلك في الهامش.

وإما أن نترك البياض لعسْر تقدير الكلمة، وهو قليلٌ جدا.

ورغبة في إجادة نقل النص وعرضه، فقد اجتهدت في تقسيمه وتفقيره، وتنظيمه، بما يساعد على تيسير قراءته وفهمه، بالطرق المعاصرة.

ولتلك الغاية، جعلت ما بين معقوفتين [ ]، كل ما زدته على النصّ، من عنوان، أو كلمة في عنوان، أو تقويم كلمة في النصّ، أو زيادتها ليستقيم المعنى حسب نظري، مع الإشارة إلى كل ذلك بالهامش.

❖ التعليق:

اقتصرتُ في التعليق على الضروري مما يضيء النص، ويقربه للقارئ ويسهل الاستفادة منه بأقرب طريق، وقد شمل التعليق ثلاثة نواحي:

※ الناحية الأولى: التوثيق

أما الآيات:

فقد وثّقت النصوص القرآنية، بذكر السورة ورقم الآية، معتمدا رواية حفص عن عاصم.

وأما الأحاديث والآثار، فكان منهجي فيها كما يلي:

※ تخريج الأحاديث والآثار الواردة في المتن، حسب قواعد التخريج المعهودة، مع الحرص على البدء بأصول السنة المعروفة (الموطأ، والصحيحين، والسنن الأربعة، ومسند أحمد) إلا أن لا أجده فيها، فأحيل على غيرها.

※ لم ألتزم الحكم على الأحاديث بالتصحيح والتضعيف، مقتصرا على التخريج المعلّل بالإشارة إلى كلام الأئمة النقاد على سند الحديث أو متنه؛ وذلك كلما وجدت الكلام عليه من الأئمة المتقدمين أو من الحفّاظ الكبار المتأخرين، وما لم نجد سكتنا عنه.

※ ومهما وجدت اللفظ في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت به؛

※ إلا أن لا يكون في أحدهما أو يكون اللفظ ليس فيهما مع روايتهما لأصله، فإني أشير إلى من خرّجه بذلك اللفظ، مع التنبيه إلى أصله المخرج في الصحيحين.

※ الناحية الثانية: الشرح والتعريف:

فقد قمت فيها بـ:

※ ترجمة الأعلام المذكورين في الكتاب ، دون الأعلام المشهورين ، وذلك في أول ما يذكر في المتن.

※ التعريف ببعض المصطلحات الواردة في الكتاب والتي تحتاج إلى توضيح.

※ شرح بعض العبارات التي يبدو عليها بعض الغموض في لفظ المؤلف.

※ تحرير بحث بعض المسائل العلمية بإيجاز غير مخل.

※ الإفصاح عن بعض إشارات المؤلف العلمية ، أو الإحالات داخل الكتاب بقدر الإمكان.

※ فتح باب البحث في القضايا المشكِلة أو الجديدة ، بالإحالة على بعض المصادر والمراجع في الباب.

※ الإحالة في بعض المسائل الأصولية أو الكلامية أو الفلسفية المشار إليها في المتن ، على مظانها في تلك العلوم ، مع رعاية الأقرب والأقدم ما أمكن.

※ الناحية الثالثة: الفهرسة:

وهي أحد أهمّ العناصر المتممة للعمل التحقيقي المعاصر ، وقد أخذت قسطا كبيرا من الاهتمام لدى علماء التحقيق ، وإن اختلفت طرائقهم في ذلك.

وقد قسمناه في عملنا إلى قسمين:

أولا: قسم الفهارس الإجمالية

وشملت عناوين الأبواب والفصول التي وضعها المؤلف، والعناوين التي وضعناها من أجل المزيد من البيان والتقريب، وتيسير تقديم معارف المؤلف إلى طالبيها من الباحثين.

ثانيا: قسم الفهارس التفصيلية

وخصصناه لتفصيل الكشف عن مواضع المجالات المهمة للباحثين وهي:

- **فهرس الآيات القرآنية**
- **فهرس الأحاديث والآثار**
- **فهرس الأعلام**
- **فهرس المذاهب والفرق**
- **فهرس الأشعار**
- **فهرس الأمثلة**



المبحث الثاني
بيان مكانة "عيار النظر" من كتب علم الجدل
مع دراسة تحليلية لمقدمته

تمهيد:

لا يعرّفنا مكانة "**العيار**" من كتب الجدل إلا بعرضٍ عامّ لما أُلّف في عصره وقبله، ولكنا عند البحث عن ذلك في مظانّه، لم نجد ما يشفي عليلا، أو يروي غليلا، فكلّ ما وجدناه، أن ابن خلدون في مقدمته ناطَ الأوليةَ في التأليف على القواعد العامة في الجدل، بالعَميديّ[1]، فقال ﷺ: "وهذا العَميديّ هو أوّل من كتب فيها ونسبت الطّريقة إليه. وضع الكتاب المسمّى بالإرشاد مختصرا وتبعه من بعده من المتأخّرين كالنّسفيّ وغيره جاءوا على

(١) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ـ وقيل أحمد ـ **العَمِيدي**، الفقيه الحنفي المذهب السمرقندي، الملقب ركن الدين؛ كان إماما في فن الخلاف، خصوصا **الجست** (=البحث)، وهو أول من أفرده بالتصنيف ومنْ تقدمه كان يمزجه بخلاف المتقدمين، وكان اشتغاله فيه على الشيخ رضيّ الدين النيسابوري، وصنف العميدي في هذا الفنّ طريقة، وهي مشهورة بأيدي الفقهاء، وصنف الإرشاد واعتنى بشرحها جماعة من أرباب هذا الشأن: منهم القاضي شمس الدين أبو العباس أحمد بن الخليل الفقيه الشافعي الخوبي قاضي دمشق، واشتغل عليه خلق كثير وانتفعوا به؛ وكان [العميدي] كريم الأخلاق كثير التواضع طيب العاشرة. وتوفي ليلة الأربعاء تاسع جمادى الآخرة سنة (٦١٥هج) ببخارا، رحمه الله تعالى وفيات الأعيان (٤/٢٥٨ ـ ٢٥٧).

أثره وسلكوا مسلكه وكثرت في الطّريقة التّآليف"[١].

والحقيقة التي كشفناها في كتابنا هذا، أن الإمام البغدادي  قد وفّى بالغرضين، غرض الكشف عن تاريخ التأليف في الجدل، وغرض معرفة الأولية في التأليف على القواعد العامة.

أما الغرض الأول فهو ما طالعناه في خطبة الكتاب، وأما الثاني فهو ما تقينّاه من مباني الكتاب وفصوله، وأنه من أوائل من ألف بالطريقة المعروفة.

ولا غرْو أن **علم الجدل** من العلوم التي نشأت في الأمة الإسلامية نتيجةَ تفاعل عدد من العوامل الحضارية والفكرية؛ ولم نَشأ أن نَخوض في تفصيل تاريخه وأطواره، والأعلام المؤلفين فيه، طلبا للاختصار، واكتفاء بما هو موجود من كتب ودراسات، أبرزَت الكثير من تلكم التفاصيل[٢] والحمد لله.

وقد رأينا بدلا من ذلك، أن نوجه مجهر التحليل إلى مضامين كتابنا نفسه، وخاصة منه مقدمته، فإنها من المقدِّمات المؤسِّسة، التي جرى فيها الإمام البغدادي على سنن المتقدمين في مقدمات كتبهم، حيث تأتي بنظرات تأسيسية في العلم، وقضايا منهجية تسائل الموجود، وتكشف عن الأسرار المحصلة للمقصود.

ولهذا كان حريا بنا الوقوف عند **مقدمة العيار** لاستخراج ما تكتنزه من

(١) تاريخ ابن خلدون (٥٧٩/١).

(٢) ينظر في هذا الصدد المقدمة الدراسية لكتاب "المنتخل في علم الجدل للغزالي" بتحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني، نشرة دار الوراق، سنة: ٢٠٠٤؛ وغيره من المصادر والمراجع.

إشارات منهجية، وتلميحات نقدية، تجيب على عدة أسئلة يمكن أن يطرحها الدارسون، ومنها:

كيف نشأ هذا العلم؟

من أول من كتب فيه؟

ما علاقته بالعلوم المجاورة؟

ونحن نرى أن كتاب "العيار" يتضمن إجابات، بعضها صريح وبعضها إشارات وتلميحات، معروضة بين أنظار الباحثين، لمزيد التعمق في استنباطها واستثمارها.

المطلب الأول

حالة التأليف في قوانين البحث والنّظَر في عصر المؤلف

قال الإمام عبد القاهر رحمه الله: «فإني تأمّلت كُتُب أَصْحَابنا ومخالِفِيهم، في **آداب الجدل وقوانِين النّظَر**، فوجدْتُ بعضهم مقتصِرا في كتابِه على رسوم الفقهاء في جدَلهم، دون رسوم المُتكَلِّمين في نظرِهم، ورأيت المُتكَلِّمين قد ذكروا رسومهم الجدلية في أبواب الكلام، دون آداب الجدل في مسائل الفقه».

يفهم من نصّ الإمام البغدادي، عدة قضايا:

* منها: أن التأليف كان على اتجاهين: أحدهما عقلي، ويمثله المتكلمون، والثاني: فقهي، ويختص به الفقهاء.

※ ومنها: أن بين الاتجاهين فروقا علمية، ترتبط بطبيعة المجال المشتغل فيه في كل علم.

※ ومنها: أن أصحاب كل اتجاه كان يشعر باستغنائه عن الحاجة إلى ما عند الاتجاه الآخر مما يمكن الاستفادة منه، واستعماله.

※ ومنها: أن هنالك اعتقادا منتشرا، في أنه لا يمكن التلاقي بين الاتجاهين، مما دفع إلى اعتزاز كل اتجاه بما عنده، والحرص على تفضيله على الآخر.

وهذا أحد الدوافع التي حملت المؤلف على هذا تأليف الكتاب، سعيا للجمع بين الاتجاهين، وتوحيد المسارين في منهج واحد يسع البحث في العقليات والشرعيات، ولو اختلفت طبيعة موضوعيهما.

المطلب الثاني
منهج التأليف في الجدل

قال المؤلف ﷺ: «وشرح بعض الفقهاء في جدله وجوه الترجيحات فحَسْب، وآخَرُ شرحَ بعض وجوه الأسئلة والمطالبات، والأجوبة والمدافعات، **ولم يذكر حدودَ الأدلَّة ولا شروطها، ولا كيفية استعمالها**».

نفهم من كلام المؤلف ﷺ، أن هنالك قصورا في التأليف الموجود في عهده، من حيث شمولية المسائل الواجب دخولها في التأليف، فهنالك ثلاثة مواضيع:

الأول: وجوه الترجيحات.

الثاني: وجوه الأسئلة والمدافعات.

الثالث: حدود الأدلة وشروطها وكيفية الاستدلال بها.

ومن ذلك يتبين أن التأليف إلى عهده (أواخر القرن الرابع) **لم يكن مكتملا**، وأن التطور الحاصل في البحث والنّظَر، فرض الحاجة إلى إعادة الكتابة في هذا العلم، باستيعاب ما تقدم، واستيفاء ما تجدّد.

المطلب الثالث
التأليف على الطريقة المنطقية وموقفه منه

قال الإمام البغدادي ﷺ:

"فأما أهلُ المَنْطِق من الفلاسفة، فإنَّهم استعملوا في كتبهم المَنْطِقية من رسُوم جدلهم قوانينَ لهم يخالفهم **أهلُ التوحيد** في تفاصِيلها، **وإن وافقوهم على بعْضِ جُمَلها**".

تنطوي هذه الجملة من كلام الإمام ﷺ على قضايا ذات أبعاد معرفية عميقة، نحللها ـ باختصار ـ في أوجه:

* أحدها: جعله أهل المنطق في مقابل **أهل التوحيد**، وفي ذلك تلميح إلى موقفه الرافض للمنطق من جهة الدّين، كون المنطق منهجا فلسَفيا مصدره فلاسفة اليونان الوثنيين[1].

* الثاني: اطلاعه التام على كتب المنطق، مما أهَّله للحكم على "رسوم

---

(١) وسيأتي تحليل موقف الإمام من المنطق، فيما بعد إن شاء الله.

جدلهم"، وتمييز موضع المخالفة فيها لمنهج "أهل التوحيد"، ومعلوم أن "الجدل" من أصناف العلوم الفلسفية الثمانية، المترجمة عن أرسطو، وهو المسمى عندهم ب "طوبيقا".

※ الثالث: إقراره ـ ﷺ ـ بأن في رسوم المنطق ما يوافق رسوم أهل التوحيد في النّظَر، وهو ما عبر عنه بـ"بعْضِ جُملها"، وفيه دلالة على مدى موضوعية النقد لدى الإمام، بقبوله بعض ما عند المنطقيين ومعارضته للبعض.

※ الرابع: مما يستفاد من جملة كلام الإمام البغدادي ﷺ، أنه سيحرص في كتابه على تنكُّب استعمال رسوم **"أهل المنطق"**، ليبقى الكتاب خالصا في منهج **"أهل التوحيد"** في صياغة قوانين النّظَر؛ وفي هذا الوجه خاصة، يمثل اتجاه المحافظة على المنهج العلمي المتأصل في الفكر العلمي الموروث، المتناغم مع الطبيعة النفسية والعقلية للحضارة الإسلامية.

ويأتي هذا الاتجاه ـ أعني اتجاه المحافظة ـ في مقابل اتجاهين آخرين في الموقف من المنهج الدخيل:

الاتجاه الثاني: القبول الكلي، وتكييف الموروث الأصيل، وفق المنهج الدخيل، وهو ما تبناه الفلاسفة الإسلاميون قاطبة.

الاتجاه الثالث: القبول بالمنهج المنطقي الدخيل، مع محاولة تأصيله وتبيِئته، بالمحافظة على المصطلحات المعهودة في الحقل المعرفي الإسلامي، مع القبول بالمحتوى المنهجي، وذلك ابتداء من لقب العلْم نفسه.

والذي يمثل هذا الاتجاه خصوصا هو **الإمام الغزالي** ﷺ، الذي تبنى

المنطق وكتب في شرحه وتأصيله ثلاثة كتب، حيث عدَل عن ذكر اسم "المنطق" إلى ما كان معهودا في المجال التداولي حينئذ مثل: **معيار العلم**، **محك النظر**.

وإمامنا عبد القاهر عاش في عصر لم يسُدْ فيه إلا الاتجاهان الأوَّل الرافض، بشقيه المطلق والنسبي، والثاني: القابل مطلقا؛ أما الاتجاه الثالث فلم يكن معروفا إلا بعد أن وطّن له الإمام الغزالي في كتبِه المستقلة، وفي مقدمة كتابه "المستصفى" خاصة.

المطلب الرابع
غرض المؤلف من الكتاب وبيان وجه التميز فيه

قال رضي الله عنه: «فلما رأيتُ كتُبَ أهل الجدَل على الوجوه التي ذكرتُها، استخرْت الله جلّ ذكرُه في:

جمْع ما فرّقوه، وبيان ما أهْمَلُوه، وتفسير ما أجْملوه، من **آداب الجدل ورَسُوم النّظَر**، في جميع أنواعِ العلوم، على الخُصُوص والعُموم».

فنفهم مما تقدم للإمام من نقد طرائق المخالفين والموافقين، أنه جاء في هذا الكتاب لتحصيل غرضَين اثنين، **نرى أنه لم يسبقْه أحدٌ إليهما ـ فيما نعلم ـ**، وقد وُفق توفيقا جليّا في بيانهما، تأصيلا وتفصيلا، وذانك الغرضان هما:

الغرض الأول: تجريد قواعد المناظرة والجدل؛ لتعمّ كلّا من العقليات والشرعيات، القطعيات والظنيات.



الغرض الثاني: التأسيس لقوانين النظر.

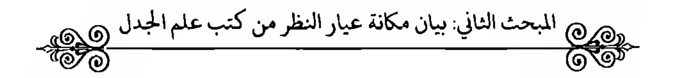
* أما الغرض الأول، فقد وجدناه وفّى به في الكتاب، تأصيلا وتمثيلا[1]، وبذلك يكون للإمام عبد القاهر البغدادي رحمه الله **الأوليةُ** في تجريد قواعد البحث والمناظرة، لتعم كل دليل في أي موضوع، خلافا لما قرَّره ابنُ خلدون رحمه الله في المقدمة، حيث نصّ على أن الأولية كانت للعَمِيدي، وتبعه على ذلك أغلب من كتب في تاريخ الجدل من بعده إلى عصرنا هذا.

وهذا الغرض الذي رامَه في "العيار"، يدُل واضحًا على أصالةِ النقد المعرفي لدى الإمام البغدادي، ويؤكد جليًّا فكرته في **وحدة المنهج في البحث المعرفي**، باعتبار الاختلاف في طبيعة المعرفة، لا يوجب بالضرورة الاختلاف في منهج بحثها، ومقاصده، فإن كلّ بحث معرفي يقتضي **الاستنادَ إلى الدليل، وربطَه بالمدلول بوجهٍ معقول، على نمطٍ مقبول**، وهذا كلّه للتخلُّص من التقليد، واتباع الهوى، والتحكُّم بالرأي، وتقديم المعْتقد على المسْتند.

* وأما الغرض الثاني، وهو **التأسيس لقوانين النظر**، فلم يفرده أحد ممّن تقدم ـ فيما نعلم ـ بذلك التفصيل، ولا حصَّله بذلك التحصيل، وإن وُجدتْ بعض قضاياه مقررة في مقدمات بعض الكتب الأصولية ككتاب: "تقويم الأدلة" لأبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠)، وبعض الكتب الكلامية ككتاب: "التمهيد" للقاضي أبي بكر محمد الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣)، فإنك لا تكاد تجدها مجموعة مرتبة، مؤصّلة إلا في هذا الكتاب.

---

(١) تجاوزت أمثلته ٣٠٠ مثال، ما بين العقليات والشرعيات.



وقصدنا في هذه الإشارة، إبرازُ هذه الصّناعة، وكشفُها لعيان الباحثين، حتى لا يمنعهم اسم "الجَدَل" بما يحمله من إيحاء سلبيّ عند بعضهم، عن تقصّي ما يزخر به الكتاب من كنز دفين[1].

(١) وقد شرعت بفضل الله في تأليف كتاب خاصّ، موضوعه هو تلك القوانين المتعلقة بالنظر، وبالدليل وعلاقاته بالمدلول، وغيرها من القضايا التي جمعناها فيه، وإني ههنا أبشّر بالتنبيه على علم قديم في مضمونه، ولكنه جديد في لقبه، والعناية به، وهو بلا شكّ سابقٌ ومقدم على سائر العلوم الشرعية والعقلية، كما سيتبين في كتابنا إن شاء الله، ونسأله سبحانه العون عليه والتسديد فيه.



المبحث الثالث
صناعة النظر في كتاب "العيار" وبداية التأسيس لتصدي القول الكلامي للقول الفلسفي والمنطقي

أولا: "صناعة النظر" والتأسيس للنقد الكلامي لمنهج المنطق الفلسفي.

استقرت في بحوث المتكلمين المتقدمين ـ معتزلة وأشاعرة وماتريدية ـ نظريتهم الخاصة في "المعرفة"، وجرت عادة كثير من المصنفين في الكلام أن يفتتحوا أبواب كتبهم بـ"باب النظر"[1]، رائمين فيه غالبا، مقصدين:

أحدهما: إثبات النظر على منكريه، وكونه طريقا من طرق اكتساب المعرفة.

المقصد الثاني: إثبات وجوب النظر، على المكلف، وإنكار التقليد، في الأمور اليقينية.

وكأن المقصد الأول ليس إلا وسيلة للمقصد الثاني، لأنه هو الذي يدخل دخولا مباشرا في مسائل موضوع علم الكلام.

ولكن الجديد عند الإمام البغدادي هو أنه أبان ببحثه في **"صناعة النظر"** عن ميزتين:

---

(١) انظر مثلا: كتب القاضي عبد الجبار كالمغني في أبواب التوحيد ج ١٢.

الميزة الأولى: بحثُه لِبَاب النّظر وقضاياه **في غير علم الكلام**، ونعني به "علم الجدل"؛ بما يشعر أن "**صناعة النظر**" **هي صناعة مركزية، ينبغي أن تتأسس عليها كلّ العلوم!**

الميزة الثانية: توسيعه البحث فيما كان وسيلة عند المتكلمين ـ أعني المقصد الأول ـ، **وتأسيسه لعلم النظر على أصول مجموعة**، لا تكاد توجد مجموعة بمثل ذلك التفصيل والتأصيل، في غير كتابه.

نعم، بحَثَ المصنفون مسألةَ النَّظر، مقتصرين على قضايا خاصة، كإثبات النظر على منكريه، وبيان مفهوم العلم وأقسامه، ومصادره، ولكنهم لم يفصّلوا كثيرا، في بيان طرق العلوم، والردّ على المخالفين فيها، ولا في معنى الدّليل، وأقسامه، وكيفية تركيبه وشروط صحته، وعلاقاته بالمدلول، وغير ذلك مما فصّله إمامنا في تلكم الأبواب من هذا الكتاب.

إن عمل إمامنا البغداديّ في كتابه "عيار النظر"، يُصَحّح لنا الادّعاء بأنه ساهم في تأسيس ما يسمّيه المفكرون اليوم بـ"نظرية المعرفة"، وقد برهن بذلك أن المتكلمين، وهو من جهابذتهم، كانت لهم الريادة في تأصيلها في الفكر الإسلامي، مستندين إليها في علوم الشريعة معقولها ومنقولها، بناءا وحِجاجا.

وقد بحث الباحثون في "مناهج الفكر عند المسلمين" مقارنة بين المتكلمين والفلاسفة، فمنهم من أقر لهم بالأصالة في نظرية المعرفة كالدكتور علي سامي النشار في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"، ومنهم من نازع في ذلك، ورجّح كفة الفلاسفة كالدكتور محمد عابد الجابري في أغلب



كتبه، ومقدماته لتحقيق كتب ابن رشد ككتاب "مناهج الأدلة".

ولئن كان الدكتور النشّار قد حسم قاطعًا، في خصوصية البحث المعرفي لدى مفكري الإسلام، معتمدا بخاصة على كتب ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي، مرُكزا الجانب الإنشائي في النقد التيمي على قسْمي "التصورات والتصديقات" أو "الحد والبرهان"، فقد أكّد مع ذلك أن أكثر استمداد ابن تيمية رحمه الله في نقده للمنطق، من النظار المتكلمين(١) وليس من الفلاسفة.

وإذا كان من المعلوم أن البحث في "الإبستمولوجيا" أو "نظرية المعرفة" هو بالأساس في أربعة قضايا(٢):

القضية الأولى: إمكان المعرفة.

القضية الثانية: مصادر المعرفة وطرقها: العقل والحس والحدس وغيرها.

القضية الثالثة: طبيعة المعرفة وتفسير ماهيتها.

القضية الرابعة: البحث في حدود المعرفة وقيمتها ومعيار تقويمها.

فإننا نجد ذلك منطبقا تطابقا يكاد يكون تاما، مع المباحث التي تكلم فيها الإمام البغداديّ في الأبواب المشار إليها أعلاه، غير أنّه زاد عليها مسائل تتعلق بالدليل ومكوناته، وشروطه، ومراتبه في القوة بين الظنيات والقطعيات.

فقد بحث "قضية إمكان المعرفة" في الباب الثاني الذي خصصه "في

---

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، ١٩٧٤. ص: ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ نشأة الفكر الإسلامي ٢٩/١ ـ ٣١.

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة العامة، الدكتور حسن الشافعي، ص: ٩٤ وما بعدها.




بيان حد النظر وأقسامه، وشروطه، وأحكامه"، وردّ فيه على نفاة النظر طريقا للعلوم، وأصّل "للخبر" طريقا من طرق المعرفة، وبين فيه صفة الناظر ومن يصح منه النظر، وما يصحّ فيه النظر، وشروط صحة النظر في العقليات والشرعيات.

وبحث "قضية مصادر المعرفة" في الباب الخامس الذي فصّل فيه طرق العلوم الحسة، وإثبات الخبر طريقا للعلوم، والأصول العامة في العلوم القياسية، والأصول الخاصة لكل علم قياسيّ.

وبحث: "قضية طبيعة المعرفة وتفسير ماهيتها" في الباب الرابع حينما فصل فيما يعلم بالعقل، عما لا يعلم إلا بالشرع، وبين مراتب العلوم العقلية والحسية.

ثم بحث بعد ذلك كله أنواع الأدلة وشروطها في الباب السابع، وهو الباب الذي أبان فيه عن أصالة التفكير الإسلامي، في مقابل منهج التفكير الوافد.

۞ ثانيا: افتتاح النقد الكلامي لمنهج المنطق الفلسفي في كتاب "العيار"

لم يكن الإمام البغدادي إلا ممثلا لاتجاه كبير في المعرفة الإسلامية، وهو اتجاه توافَق فيه المتكلمون والأصوليون والفقهاء والمحدّثون واللغويون والنحويون، **وموضوع هذه الوحدة هو التصدي للفكر الدخيل على الأمة الإسلامية حينئذ، والمعنيّ به هو "الفلسفة اليونانية"**.

ولكن الذي حمل لواء المناضلة والمدافعة هم **المتكلمون**، على



اختلاف مذاهبهم أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، إذ تلكم كانت وظيفتَهم، أعني الحِجاج عن العقائد، وعن **منهج تقرير العقائد**، ولا يعني أنهم استقلوا بهذه المهمة انفرادا، بل كان معهم في الجبهة نفسها أعلامٌ من شتى العلوم الشرعية، **كأئمة النحو** الذين مثّلهم أبو سعيد **السيرافي**[1] شارح كتاب سيبويه، في مناظرته المشهورة مع يونس بن متى[2]، فكلهم وقف موقف الانتصار للأصالة المعرفية والمنهجية للمسلمين أمام "**الدخيل المنطقي**"؛ وإن اختلفت طرق تصَدّيهم، وتنوعت قوةُ مدافعتهم.

قال شيخ الإسلام **ابن تيمية** رحمه الله: «والمقصود هنا أنَّ نظار المسلمين ما زالوا يصنفون في الرد عليهم في المنطق وغير المنطق، ويبينون خطأهم فيما ذكروه في الحد والقياس جميعا، كما يبينون خطأهم في الإلهيات وغيرها، ولم يكن أحدٌ من نُظَّار المسلمين، يلتفت إلى طريقتهم، بل المعتزلة والأشعرية والكرّامية والشيعة، وسائر طوائف النظر، كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره»[3].

---

(١) أبو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبو سعيد: (٢٨٤ ـ ٣٦٨ هـ)، نحوي، عالم بالأدب. أصله من سيراف (من بلاد فارس) تفقه في عمان، وسكن بغداد، فتولى نيابة القضاء، وتوفي فيها، وكان معتزليا، متعففا، لا يأكل إلا من كسب يده، ينسخ الكتب بالأجرة ويعيش منها. له (الإقناع) في النحو، أكمله بعده ابنه يوسف، و(أخبار النحويين البصريين) و(صنعة الشعر) و(البلاغة) و(شرح المقصورة الدريدية) و(شرح كتاب سيبويه)، الأعلام للزركلي (٢/١٩٦).

(٢) وكانت هذه المناظرة سنة ٣٢٦هج، في مجلس الوزير ابن الفرات، الإمتاع والمؤانسة (ص: ٩٠).

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيمية (ص: ٣٣٧).

ولهذا، لم يتفرد الإمام البغدادي بنقد المنهج المنطقي اليوناني ومدافعته، وإنما هو ممثّل لاتجاه عريض من نُظّار المسلمين، من الذين حصّنوا جذارَ المنهج الأصيل الخالص، ذلكم الذي امتدّ بناؤه من لدنْ الصحابة والتابعين والفقهاء المجتهدين إلى عهده، وما زال مستمرّا حتى عهد الإمام أبي المعالي الجويني رحمه الله (ت٤٧٨هج)، وخاصة مع تلميذه الإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله (ت٥٠٥هج)، وهو الإمام الفقيه الشافعي المتكلم الأشعري والمتصوف، ففتح المجال لتقريب "المنطق"، وإدراجه في المنظومة الأصولية الإسلامية، فيكون هو بحقّ أول من تولىّ هذه المهمة، كما قال ابن تيمية[1] رحمه الله.

وبهذا المنهج وبتلك الروح، خصص الإمام البغدادي رحمه الله بابا كاملا لنقد "المنطق اليوناني"، ولعله أقدم نقد مفصّل وصلنا[2]، وقد سمى هذا الباب: **"بيان وجوه الفرْق بين آداب جدل المُتكَلِّمين والفقهاء وبين رسوم أهل المَنْطِق فيه"**

وبيّن وجوه الفرق إجمالا وتفصيلا:

فمن حيث الإجمال، أظهر أن الخلاف بين النظرين هو «من جهَتَي اللفظ والمعنى:

---

(١) وإن كنا نرى أنه كان قبله الإمام ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هج) الف فيه، وجعله مقدمة لكتابه في الأصول، ولكن الفرق أن ابن حزم يمثل مذهبا منفردا عن الجمهور في أكثر أصوله، فلهذا لم يكن تأثيره في منظومة التفكير الإسلامي، كتأثير أبي حامد الغزالي.

(٢) وأقرّ بذلك الباحث الأنصاري وهو إيراني الأصل، في صفحته على الإنترنت http://ansari.kateban.com/post/3531 السبت ٢٨ فبراير ١٣٩٦.

أما الخلاف بين الرَّسْمين **لفظا**؛ فمن حيثُ إنَّ أهل المَنْطِق يزعمون في الظاهر تحقيقا في اللفظ والمعنى، واحترازا عن استعمال الألفاظ المجازية»[1].

وأما الخلاف من جهة المعنى «فمن وجهين:

أحدهما: من جهة اختلافهم في الحدود وشروطها؛

والثاني: من جهة اختلاف **الفريقين** في قواعد أديانها»[2]؛

ثم تناول النقد من حيث التفصيل في ثلاثة فصول:

«فصل منها: في بيان ما عابوا من ألفاظ أهل الجدل في جدالهم.

وفصل: في بيان ما أنكروه على أهل الجدل من شروطهم في حدودهم وعللهم.

وفصل: في بيان أصول دياناتهم التي لأجلها خالفوا الموحدين في رسوم الجدل المؤدي إلى العلم في فسادها».

وقد انتقد رحمه الله في الفصل الأول، جدل أرسطاطاليس، مبينا بعض أخطائه، وذابا عن منهج المتكلمين، في استعمال الحدود، مرتكزا على ما اشتملت عليه طريقتهم فيه من **الوضوح والقصد**، خلافا لمنطق أرسطو الذي يقرُّ أصحابه بأن فيه الكثير من الغموض.

وفي الفصل الثاني، ناقشهم في شروط الحد التي اشترطوها، وبين أوجه مناقضتهم فيها ممثلا بحدهم للإنسان، بأنه: "حي ناطق مائت".

(١) مخطوط العيار (و ١٠٨ أ ـ ب).

(٢) نفس الورقة من العيار.



ومن طريف ما ساقه دالّا على مناقضتهم في حدودهم، ونأخذه مثالا على طريقة مناقشته لهم؛

قوله: «**إنهم أنكروا على المتكلمين قولهم بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ**، وصنّف أكثر مهندسيهم في ذلك كتبا، ثم قالوا به من حيث لا يشعرون؛ وذلك أنهم أثبتوا النقطة، وقالوا: هي التي لا جزء لها، ولا تخلو النقطة من أن تكون عرضا أو جوهرا، ولا يجوز كونها عَرَضا، لأن الخط طرفاه نقطتان عندهم وعندنا، ولا يجوز كون العرض طرفا. وإن كانت جوهرا فقد ثبت جوهر لا جزء له. وقد اعتذر بعضهم عن هذا بأنهم أرادوا بالنقطة التي لا حد لها النقطة الوهمية.

فقيل لهم: إن كانت النقطة الوهمية معدومة، فالمعدوم لا يكون طرفا لخط موجود ولا بعضا له. وإن كانت موجودة فقد ثبت جزء موجود لا ينقسم. وقيل لهم: أليس من قولكم إنّ النقطتين إذا اجتمعتا صارتا خطّا؟ فلا بدّ لهم من: بَلى، فيقال لهم: أخبرونا عن النقطتين لو بطلتا، هل بطل الخط؟ فإن قالوا: لا، قيل: فقد بطل قولكم: إن الخط طرفاه نقطتان إن كان يصح وجوده مع عدم النقطتين.

وإن قال: في بطلان النقطة بطلان الخط، قيل: فقد صح أن كل جزء من الخط لا جزء له كما بيّناه، لأن كل نقطة منه جزء منه، والنقطة لا جزء لها، وهذا يناقض قولكم بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ. **وعلى هذه الجملة تقاس مناقضاتهم في سائر حدودهم ورسومهم**»[1] .

(١) مخطوط العيار (و١١٠/ب).

ثم بيّن في الفصل الثالث أوجه الخلل في **اعتقادهم بقدم العالم**، وبنسبة التدبير إلى الطبيعة، وإظهار تهافت أدلتهم، وعدم قيامها أمام ادلة المتكلمين الموحدين، محيلا في الأخير على كتابه الذي فصل فيه نقض جميع آرائهم الفلسفية، فقال رحمه الله: «وقد استقصينا الأدلة على بطلان كل رأي من آراء الفلاسفة، وكل بدعة من بدع ذوي الضلالة في كتابنا المعروف **بكتاب الملل والنحل**[1]، واقتصرنا في هذا الكتاب على ما ذكرناه فيه، للتنبيه على **إبانة فضل جدل الموحدين على رسوم الفلاسفة في جدلهم الذي سموه بعلم المَنْطِق**»[2].

وبهذا يتبين لنا أن النقد الكلامي الذي تبناه الإمام البغدادي ودافع عنه، صادرٌ عن أساس فكري إسلامي مستقلّ، ومؤسّس على "**صناعة النظر**" التي فصّل أصولها وفصولها في بداية الكتاب.



(١) لم يوجد لحد الآن، وقد طبع كتاب يسمى "الملل والنحل" منسوبا للمؤلف، ولا نظنه يصح عنه، لأنه كتاب مختصر جدا، والمؤلف وغيره يصفون الكتاب بأنه كتاب كبير، لم يؤلف في الإسلام مثله، وأنه مختص بمقالات الفلاسفة والأديان الأخرى، أما مقالات الإسلاميين فقد صنف فيها المؤلف كتابه "الفرق بين الفرق" والله أعلم.

(٢) مخطوط العيار (و١١٢/أ).

المبحث الرابع
أثر كتاب العيار فيمن بعده

الطبيعة التراكمية للعلم تقتضي أن يستفيد اللاحق من السابق، على اختلاف وجوه الاستفادة، وسواء أوقفنا على ذلك أم لم نقف.

وقد بحثنا فيما تيسر لنا ممن كتب بعد الإمام البغدادي في قوانين الجدل فلم نجد استفادة مباشرة على وجه صريح، ونعني بخاصة أعلام القرن الخامس، حيث ازدهرت فيه العلوم العقلية وخاصة منها: أصول الفقه وأصول الدين.

ومن الكتب التي طالعناها في هذا القرن:

كتاب "الكافية في الجدل" المنسوب للإمام الجويني، وسيأتي الحديث عنه إن شاء الله.

وكتاب "المنتخل" في الجدل للإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله (ت ٥٠٥ هج)

وكتاب "الجدل على طريقة الفقهاء" للإمام ابن عقيل (ت ٥١٣هج)

ومن كتب أصول الفقه في القرن الخامس التي نراها مظنة الاستفادة من كتاب العيار:

كتاب "العدة في أصول الفقه" لأبي يعلى الفراء الحنبلي (ت٤٥٨هج)

وكتاب "الواضح في أصول الفقه" لابن عقيل.

وكتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (ت٤٦١هج)

وأظهر من وجدناه استفاد منه: ابن عقيل في الواضح في الأصول، وصاحب الكافية.

على أن استفادتهما منه، كانت بدون الإحالة عليه، في الكتابين معا، مع أنَّا وجدنا كلامه منقولا فيهما نقلا مباشرا، في بعض المواضع من الكتابين.

أما في **الواضح في أصول الفقه**، فقد استفاد منه، وحافظ على عبارته كما هي في مواضع منها:

(١/٥٥) في جواز الاستدلال بالنظر على صحة النظر.

وفي (١/٣٤٤) في بيان الحجة من جهة الضرورة، وقد نقله عنه أصلا ومثالا.

وفي (١/٣٤٥) كذلك.

وفي (١/٣٠٠) في تعريف السؤال الجدلي.

وغيرها من المواضع التي سيجدها القارئ في حواشي الكتاب.

وأما "**الكافية في الجدل**" فقد وجدنا صاحبه، قد حذا حذو الإمام البغدادي في مجمل فصوله وأبوابه، كما سنشير إلى ذلك في موضعه من هذا الكتاب.

وإنما الفرق بينهما:



أنه في "العيار" فصّل تفصيلا، في مسائل النظر وقضاياه كما أشرنا إليه في الدراسة، لكن صاحب الكافية لم يعرض لسوى بعض المسائل منه كالحدود ومصادر الحكم الشرعي.

أنه في "**الكافية**" كان كالمختصر للعيار، مع زيادات ملحوظة ولكنها قليلة.

وههنا أحبّ أن أشير إلى أمور مهمة كانت نتيجة لدراسة متأنية لكتاب الكافية:

❊ أحدها: أن كتاب الكافية ليس للإمام الجويني، لعدة أدلة أكثرها ناتج عن النقد الداخلي للمحتوى.

❊ الثاني: أن صاحب كتاب الكافية، إمامٌ ذو رأي واجتهاد، وإن كان أغلب معتمده على "العيار"، ولكنه مع ذلك تفرّد بأنظار خاصة به، في مسائل متعددة، ومهمّة في الكتاب.

❊ الثالث: أن كتاب الكافية يحتاج فعلا إلى إعادة تحقيق وإخراج يليقان به، نظرا للأخطاء الكثيرة التي وجدناها في نقل د. فوقية محقّقة الكتاب، رحمها الله.

وأبشّر الباحثين المختصين أنني قد وُفقت بعون الله إلى اكتشاف صاحب كتاب الكافية، وهو ما سأعلن عنه بعد إعادة تحقيق الكتاب ونشره بإذن الله.

والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا.

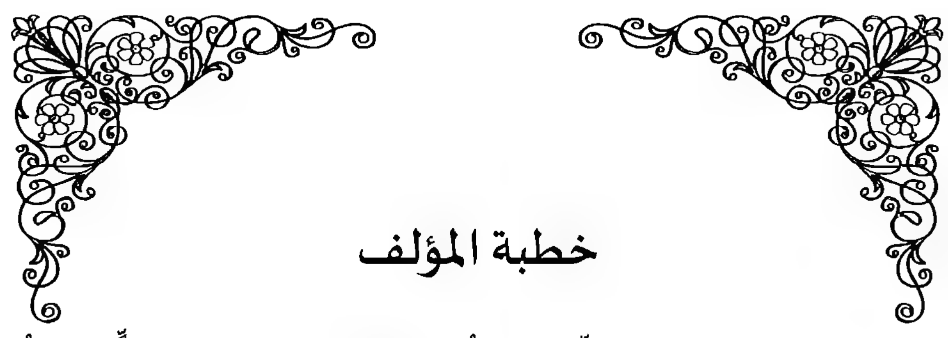
أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت



من بواكير نقد المنطق والفلسفة، وتجريد قواعد المناظرة

تأليف
الأستاذ أبي منصور البغدادي
عبد القاهر بن طاهر التميمي الشافعي
(ت ٤٢٩ هـ)

تحقيق ودراسة
أحمد محمد عروبي



خطبة المؤلف

الحمد لله الواحد بلا ندّ، يضارعُه ويُضاهِيه، الماجدِ بلا ضدٍّ، ينازعُه ويباهيه، القَاهِرِ بلا ظهير يُنْجدُه، الفَاطِرِ بلا مُشير يُرْشده، الذي لا تَحويه الأقْطار، ولا تُخفيه الأسْتار.

وأشهد أن لا إله إلا الله بلا كيفيَّة ولا كمِّية ولا أيْنيّة ولا لمِيّة[1]، وأشهد

---

(١) "الكيفيّة والأيْنيّة والكمِّية واللِّمِّيّة" كلُّها مصطلحات من حقل الفلسفة القديمة، وقصد المصنف بنفيها، نفيَ معانيها عن ذات الإله، لتنزيهه عن الصفات والأحوال المنافية لوحدانيته وأحدِيَّته في ذاته وصفاته وأفعاله؛ وقد يكون مراده أيضا نفي هذه الألفاظ من حيث لفظُها، بحيث يعني: أن الله تعالى منزه عن كل نقيصة من غير حاجة إلى هذه المصطلحات للتعبير عن ذلك؛ وإنما قلنا هذا، لأننا وجدناه شديد الإنكار على الفلاسفة أو أهل المَنْطِق في كثير من مصطلحاتهم، كما سيتبين بعدُ. والله أعلم.
والكيفية: اسْم لما يُجَاب بِهِ عَن السُّؤَال ب: كيف، أَخذ من "كَيفَ" بإلحاق يَاء النِّسْبَة وتاء النَّقْل من الوصفية إِلَى الإسمية بهَا، وهو عند الحكماء من أنواع العرَض، ورسمَه القدماء: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته؛ الكليات للكفوي (ص: ٧٥٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/١٣٩٤) التعريفات للجرجاني (ص: ١٨٨)
والكمِّية: اسْم لما يجَاب بِهِ عن السؤَال ب: "كم"، بإلحاق ذَلِك أَيْضا، وَتَشْديد الْمِيم لإِرَادَة لَفظِهَا على مَا هُوَ قانون إِرَادَة نفس اللَّفْظ الثنائي الآخر، وهي عند الحكماء عرَضٌ يقبل القسمة لذاته أي يكون معروضا لها بلا واسطة أمر آخر، وهو إما متصل أو منفصل؛ الكليات (ص: ٧٥٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١٣٨١/٢) التعريفات (ص: ١٨٧)
والأينية: الأين: عند الحكماء قسمٌ من المقولات النسبية، وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيِّز الذي يخصه ويكون مملوءا به ويسمّى هذا أينا حقيقيا، والأينية: هِيَ انْتِقَال الْجِسْم من أَيْن إِلَى أَيْن على سَبِيل التدريج؛ دستور العلماء (١٦/٢) كشاف اصطلاحات=



أن محمّدا عبدُه المجتبى، ورسولُه المصطفى، زمامُ الحق وإمامُ الخلْق، الذي أيّده بالعصمة، وأنْجَده بالنِّعمة، وأفْرده بالزَّعامة إلى يوم القيامة، ﷺ وعلى آله الأخيار، وسلّم كثيرا برحمته.

أما بعْد، فإني تأمّلت كُتُب أَصْحَابنا[1] ومخالِفيهم، في آداب الجدل وقوانِين النّظَر، فوجدْتُ بعضهم مقتصِرا في كتابِه على رسوم الفقهاء في جدَلهم، دون رسوم المُتكَلِّمين في نظرِهم، ورأيت المُتكَلِّمين قد ذكروا رسُومهم الجَدَليّة في أبواب الكلام، دون آداب الجدل في مسائل الفقه.

وشرح بعض الفقهاء في جدله وجوه الترجيحات فحَسْب، وآخَرُ شرحَ بعض وجوه الأسئلة والمطالبات، والأجوبة والمدافعات، ولم يذكر حدودَ الأدلَّة ولا شروطها، ولا كيفية استعمالها.

فأما أهلُ المَنْطِق من الفلاسفة[2]، فإنهم استعملوا في كتبهم المَنْطِقية من رسُوم جدلهم قوانين لهم يخالفهم أهلُ التوحيد في تفاصِيلها، وإن وافقوهم على بعضِ جُمَلها.

= الفنون والعلوم (١/٣٠٣)، المعجم الفلسفي (١/١٨٨)
واللِّمِّيَّة: بتشديد اللام والميم، نسبة إلى: "لِمْ"، وحرف لِمْ هو حرف السؤال، يطلب به سبب وجود الشيء أو سبب وجود الشيء لشيء، وكأنه قيل "لماذا". وهذا السؤال يعلم وجوده أولا إما بنفسه وإما بالقياس (الحروف، للفارابي، ص ٢٠٤).

(١) يعني بقوله "أصحابنا" تارة: الأشاعرة في المذهب العقدي؛ وتارة: الشافعية في المذهب الفقهي، ويمكن تمييز ذلك بالسياق.

(٢) اصطلح المؤلف ﷺ في هذا الكتاب أن يطلق اسم "أهل المَنْطِق" على الفلاسفة، والسبب هو ما سيشير إليه بعدُ من اعتمادهم المَنْطِق، واعتباره مدخلا أساسا للتفلسف، وهو ﷺ يُبدي رفضا كبيرا للمنطق ومصطلحاته.

والمشهور من كتبهم في هذا الباب، منسوبٌ إلى أرِسْطاطالِيس[1]، ومن كتبه المشْهُورة فيه كتاب **المَقُولات**[2] وكتاب **طوبيقا**، وكتاب **القياس**، وكتاب **البرهان**، وكتاب **سَمْع الكيان**[3]، ولكل كتاب من هذه الكتب عندهم اسمٌ

(١) الفيلسوف المشهور عندهم بالمعلم الأول، ولد في أسطاغيرا (وتعرف اليوم اسم تافرو)، وهي مدينة صغيرة في شبه الخلقيدية سنة ٣٨٤ ق.م، وتوفي في خلقيس سنة ٣٢٢ ق.م، انتسب إلى أكاديمية أفلاطون، منذ سن سبعة عشر أو ثمانية عشر سنة، إلى وفاة المعلم عام ٣٤٧، وبعد وفاته غادر أرسطو الأكاديمية وأسس مدرسة في أكسوس، ثم عاد إلى أثينا حيث أسس مدرسته التي اشتهرت باسم اللقيون، اتهم في آخر حياته بالزندقة لأنه كان صديقا للإسكندر، فغادر أثينا، والتجأ إلى خلقيس، وكان من حصون المقدوني، وفيها قضى نحبه بعد عام. الفهرست (٣٠٥ ـ ٣٠٧)، معجم الفلاسفة جورج طلابيشي (٥٢ ـ ٥٤).

(٢) المقولات هي الترجمة العربية للفظ اليوناني: قاطيغورياس، وطوبيقا هو الجدل أو صناعة الجدل، والقياس هو باليونانية أنالوطيقا الأول، والبرهان هو أنالوطيقا الثاني، وهذه الكتب الأربعة هي من الأجزاء الثمانية التي كون بها أرسطوطاليس المنطق، والأربعة الأُخَر هي: كتاب العبارة أو باريميناس، وكتاب الحكمة الممَوّهة أو سوفسطيقا، وكتاب الخطابة أو البريسطوريا، وكتاب الشعر أو فونوطيقا. الفهرست ص: ٣٠٧، وانظر للتفصيل: محبوب القلوب للاهيجي (٢٨٨ ـ ٢٩٠)، وقد اعتنى بها جمعا وتحقيقا الدكتور عبد الرحمن بدوي في ثلاثة أجزاء، الطبعة الأولى بدار القلم سنة ١٩٨٠.

(٣) كتاب "**سمع الكيان**" أحد كتب أرسطو في العلوم الطبيعية، ليعلم به الأمور التي تعم جميع الطبائع، قال الفارابي: "فإنه يتعلم منه الأمور العامة لجميع الطبائع، ومعرفة المبادئ التي هي لجميع الأشياء، ومعرفة الأشياء التي هي بمنزلة المبادئ، ومعرفة الأشياء اللاحقة بهذه الأشياء" (منطقيات الفارابي (٣/١) تحقيق محمد تقي دانش، إصدار مكتبة آية الله المرعشلي سنة: ٢٠١٢م)، والكتب الطبيعية الأُخَر صنّفها في الأمور الخاصة ككتاب **الحاسّ والمحسوس**، وكتاب النفس، طُبِعا في كتاب واحد بتحقيق ودراسة د. عبد الرحمن بدوي في كتاب "في النفس" مع "الآراء الطبيعية" المنسوب إلى فلوطرخس، سنة ١٩٥٤ مكتبة النهضة المصرية. ويأتي للمؤلف قوله: "لم يفسر أحد منهم الكتاب المعروف **بسمع الكيان**، بما يفهمه عن نفسه، فضلا عن أن يفْهَمَه عنه غيرُه".



هائِل، يقصُر معناه عن فحواه.

ولأتباعهم المتأخّرين كتبٌ في المَنْطِق، سمّوها **المداخل**[١]، ومنها ما سمّوه شروط **التقابل**، وشروط **التضادّ**، وشروط النتائج والمقدّمات ونحوها[٢]، هذه كلها أسماء مفخَّمة ومعانيها مرَخَّمة، لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهُول بلا جِسْم[٣].

وألف المعروف منهم بفرْفُورْيُوس الحاسب[٤] مَدْخَلا إلى كتب أرِسْطاطالِيس سماه **إيسَاغُوجي**، ومعناه في لغتهم: **المدخل**، وذكر فيه تفسير **الجنس والنوع والخاصّة والعرَض والحدّ والفصل**، بعبارات لا يصحّ شيء منها على قوانين أهل التحقيق[٥].

وقد ترجم الكتب المَنْطِقية لأرِسْطاطاليس في دولة الإسلام جماعةٌ

---

(١) وهي الترجمة العربية للفظ اليوناني "إيساغوجي".

(٢) كلها مصطلحات خاصة بعلم المَنْطِق. يرجع في شرحها إلى مظانها.

(٣) هذا مما يدل أن المؤلف كان من الرافضين للمنطق ومصطلحاته، والسياق يشير إلى أن سبب الرفض راجع لمرجعية المَنْطِق الفلسفية والله أعلم.

(٤) فرفوريوس: يعرف أيضا باسم ملْكوس، وهو اسمه الأصلي، فيلسوف سوري الأصل، كتب باليونانية، ولد في صور عام ٢٣٣م، ومات في روما بين ٣٠١ و٣٠٥م، التلميذ الأثير لأفلوطين، ومؤلف حياة افلوطين، وتصانيف أخرى تزيد على السبعين كتابا، منها كتاب: إيساغوجي المدخل لكتاب المقولات لأرسطو، ومنها تاريخ الفلسفة في أربعة أجزاء، نعته القديس أقوسطينوس بـ"فقيه الفلاسفة"، وهو الشارح لكتاب التاسوعات لأستاذه أفلوطين، وكانت له عداوة للنصارى، مع إيمانه بكثير من قيمها كالحب والإخاء والرجاء. انظر تفصيل آرائه في معجم الفلاسفة (ص: ٤٦٦)، محبوب القلوب للاهيجي (٣٧٢).

(٥) يعني بأهل التحقيق "علماء الكلام" الذين كانوا إلى زمنه رافضين للمنهج المنطقي في المعرفة، بمن فيهم طوائف من المعتزلة.




منهم: **خالد بن يزيد بن معاوية**[١] في أيام عبد الملك بن مروان[٢]، وبعده عبد الله بن المقفع[٣]، وكان مغموزا في دينه، بميله إلى أسلافه من المجوس.

ثم فسَّرها ثابت بن قرة الحرَّاني[٤]، ....

(١) خالد بن يزيد بن معاوية، أبو هاشم القرشي، الأموي، الدمشقي، أخو الخليفة معاوية، والفقيه عبد الرحمن، كان من أعلم قريش بفنون العلم وله كلام في صناعة الكيمياء والطب، وأخذ الكيمياء عن مريانس الراهب الرومي وله فيها ثلاث رسائل؛ وكان من نبلاء الرجال، ذا علم، وفضل، وروى له أبو داود في السنن، وله نظم رائق. وتوفي خالد سنة (٩٠ هج) أو مادونها؛ (ابن النديم ٣٥٤) الوافي بالوفيات (١٣/١٦٤)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (٢/٢٢٤)، تاريخ دمشق لابن عساكر (١٦/٣٠٣)، سير أعلام النبلاء (٤/٣٨٢)؛ ويبدو أن هذا الاسم كان معروفا عند المتكلمين، فقد ورد عند الجاحظ في الرسائل السياسية (ص: ٤٣٦) في معرض مفاخرة بني أمية: "وكان خالد بن يزيد بن معاوية (...) أوّلَ من أعطى التراجمة والفلاسفة، وقرب أهل الحكمة ورؤساء أهل كل صناعة، وترجم كتب النجوم والطب والكيمياء والحروب والآداب والآلات والصناعات".

(٢) الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص، أمير المؤمنين؛ بويع بعهدٍ من أبيه؛ وأول من سمي عبد الملك في الإسلام عبد الملك ابن مروان. ومات في شوال سنة ست وثمانين (٨٦ هج). ولد يوم بويع عثمان بن عفان، وكان مدة ملكه إحدى وعشرين سنة، ولما مات صلى عليه ابنُه الوليد، وفي أيامه حولت الدواوين إلى العربية، ونقشت الدنانير والدراهم بالعربية سنة ست وسبعين، وكان على الدنانير قبل ذلك كتابة بالرومية، وعلى الدراهم كتابة بالفارسية. فوات الوفيات (٢/٤٠٢ ـ ٤٠٣).

(٣) عبد الله بن المقفع: أصله من الفرس، ولد في العراق مجوسيا (مزدكيا) وأسلم على يد عيسى ابن علي (عمّ السفاح)، وولي كتابة الديوان للمنصور العباسي، وترجم له "كتب أرِسطُوطاليس" الثلاثة، في المنْطِق، وكتاب "المدخل الى علم المَنْطِق" المعروف بإيساغوجي. وترجم عن الفارسية كتاب "كليلة ودمنة" وهو أشهر كتبه، وأنشأ رسائل منها "الأدب الصغير" ورسالة "الصحابة" و"اليتيمة" واتُّهم بالزندقة، فقتله في البصرة أميرها سفيان بن معاوية المهلبي. وعاش: ٣٦ سنة، وأهلك في سنة ١٤٥، وقيل: بعد الأربعين. (الأعلام، ٤/١٤٠) طبقات الأمم (ص ٦٨)، سير أعلام النبلاء (٦/٢٠٩).

(٤) ثابت بن قُرة بن مروان بن ثابت بن زكريا الحرّانيّ، الصّابيء الفيلسوف الحاسب.=




والحجّاج بن يوسف المهندس[١]، وبعدهما حنين بن إسحاق[٢] المنسوب إلى الطب، ويعقوب بن إسحاق الكندي[٣] المنسوب إلى علم النجوم، ثم فسرها

= نزيل بغداد. وَكَانَ إِلَيْهِ المُنتهى في علوم الأوائل، صنّف تصانيف كثيرة، وَكَانَ بارعًا في فنّ الهيئة والهندسة، وكَانَ أول أمره صيرفيًا بحرَّان، وَيُقَال: إِنَّهُ قدم عَلَى محمد بن موسى، فتعلم عنده، فوصله إلى المُعْتَضِد، وأدخله في جملة المنجمين. فكَانَ أول ما تجدّد للصابئين من الرئاسة والوجاهة ببغداد؛ (عيون الأنباء، ٢٩١)، (وفيات الأعيان، ١/١١٣)، (تاريخ الإسلام، ٢١/١٣٧).

(١) أحد الأربعة الذين هندسوا بغداد في عهد أبي جعفر المنصور، مع عبد الله بن محرز وعمران بن وضاح وشهاب بن كثير؛ ذكر ذلك اليعقوبي في البلدان (ص: ٤١) وانظر: أعلام المهندسين لأحمد تيمور (ص: ١٥ ـ ١٦) ولم نجد له ترجمة مفصلة في المظان المعروفة، وقد نقل كتاب أصول الهندسة نقلين أحدهما يعرف بالهاروني وهو الأول، والنقل الثاني هو المسمى بالمأموني وعليه يعوّل؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ص: ٣٩).

(٢) حنين بن إِسْحَاق (١٩٤ ـ ٢٦٠ هـ) العباديّ، أبو زيد، كان أبوه صيدلانيا، من أهل الحيرة (في العراق)، أخذ العربية عن الخليل بن أحمد، وفي بغداد أخذ الطبّ عن يوحنا بن ماسويه وغيره، وتمكن من اللغات اليونانية والسريانية والفارسية، مع إحكامه العربية، وكان فصيحا بها شاعرا. واتصل بالمأمون فجعله رئيسا لديوان الترجمة، ولخص كثيرا من كتب أبقراط وجالينوس وأوضح معانيها. وكان المأمون يعطيه من الذهب زنة ما ينقله إلى العربية من الكتب، ورحل رحلات كثيرة إلى فارس وبلاد الروم. وعاصر تسعة من الخلفاء، آثاره تزيد على مئة؛ عيون الأخبار لابن قتيبة ٣/١٤١، ٢٨٧، والفهرست لابن النديم ٢٩٤، وطبقات الأطباء لابن جلجل ٦٨ ـ ٧٢، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (١/١٨٤ ـ ٢٠٠)، وطبقات الأمم لابن صاعد (٣٦، ٣٧)، ووفيات الأعيان (٢/٢١٧)، والوافي بالوفيات (١٣/٢١٥ ـ ٢١٧) رقم ٢٥٥، وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (١٦).

(٣) يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، أبو يوسف: فيلسوف العرب والإسلام في عصره، وأحد أبناء الملوك من كندة، ونشأ في البصرة، وانتقل إلى بغداد، فتعلم واشتهر بالطب والفلسفة والموسيقى والهندسة والفلك، وألف وترجم وشرح كتبا كثيرة، يزيد عددها على ثلاثمائة، وشي به إلى المتوكل العباسي، فضرب وأخذت كتبه، ثم ردت إليه. وأصاب عند المأمون والمعتصم منزلة عظيمة وإكراما. وعدد له ابن جلجل والقفطي كتبا كثيرة ورسائل=




بعدهما، أحمد بن الطيب السرخسي[1]، وبعده أبو نصر الفارابي[2]، وأبو زيد البلخي[3].

= في النجوميات والجدليات والفلسفيات والمنطقيات والطبيات وغيرها توفي سنة ٢٦٠ هج؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء (٢٧٣)، الأعلام للزركلي (١٩٥/٨).

(١) ابن الطَّيِّب السَّرَخْسي (ت ٢٨٦ هـ)، أحمد بن محمد بن مروان بن الطيب، أبو الفرج: فيلسوف، ولد في سرخس (من نواحي خراسان) وقرأ على الكنديّ الفيلسوف، واتصل بالخلفاء العباسيين فعلّم المعتضد بالله، ثم تولى الحسبة ببغداد في أيامه، ونادمه وخُصّ به، فكان المعتضد يفضي إليه بأسراره ويستشيره في أمور مملكته ثم قتله، وسبب مقتله رويت فيه حكايات يرجع إليها في مظانها، وله تصانيف؛ الفهرست لابن النديم ٢٦١/١، ومعجم الأدباء ١٥٨/١، طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٧٢ عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: ٢٩٣).

(٢) محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابيّ (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ)، ويعرف بالمعلم الثاني: أكبر فلاسفة المسلمين. تركي الأصل، مستعرب. ولد في فاراب (على نهر جيحون) وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام. واتصل بسيف الدولة ابن حمدان. وتوفي بدمشق. كان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، وعرف بالمعلم الثاني، لشرحه مؤلفات أرسطو (المعلم الأول) وكان زاهدا في الزخارف، يميل إلى الانفراد بنفسه، ولم يكن يوجد غالبا في مدة إقامته بدمشق إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض. له نحو مئة كتاب؛ وانظر: تفصيل آرائه في معجم الفلاسفة (ص: ٤٤٩ ـ ٤٥١)، وفيات الأعيان (٧٦/٢)، وطبقات الأطباء ١٣٤/٢ ـ ١٤٠، وتاريخ حكماء الإسلام ٣٠، والوافي بالوفيات ١٠٦/١. الأعلام للزركلي (٢٠/٧).

(٣) أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي (٢٣٥ ـ ٣٢٢ هـ): من علماء الإسلام. جمع بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون. ولد في إحدى قرى بلخ، وساح سياحة طويلة، ثم عاد وقد علت شهرته فعرض عليه حاكم تخوم بلخ وزارته فأباها وذكر له الكتابة فرضيها، فكان يعيش منها إلى أن مات في بلخ. وقد سبق علماء البلدان في الإسلام كافة إلى استعمال رسم الأرض في كتابه "صور الأقاليم الإسلامية" وفي فهرست ابن النديم قائمة مؤلفاته. وهي كثيرة، نَسب إليه صاحب كشف الظنون كتاب "البدء والتاريخ"، ولكن المؤلف ذكر أنه ألفه سنة ٣٥٥ هج، والبَلْخي توفي سنة ٣٢٢ هج، وقد طبعه المستشرق كليمان هوارت (١٨٥٤ - ١٩٢٧) Clement Huart ونسبه=




وفي عصرنا **يحيى بن عدي**[1] الذي خلط دين **النصارى** بآراء الفلاسفة، فصار مذبذبا بين الفريقين على اختلاف الطريقين، وأبو الحسن النَّخْشبي المعروف بالعامِري[2]، وقد ناظرناه في أبواب من هيئة العالم، وفصول من قوانينه، فوجدنا معانيه قاصرةً عن دعاويه.

ولم نجد فيما تكلّفه هؤلاء من ترجمة الكتب المَنْطِقية لأرِسْطوطاليس ترجمةً أوضح من ترجمة ابن المُقَفَّع[3]، مع دعوى أكثرِهم عليه الغلط، في مواضع منها، ولم يفسر أحد منهم الكتاب المعروف **بسمع الكيان**، بما يفهمه عن نفسه، فضلا عن أن يفْهَمَه منه غيرُه.

= إلى مُطهّر بن طاهر المقدسي، وذكر الزركلي أنه لم يجد له ترجمة (الأعلام ١/١٣٤) (الفهرست ص: ١٧٠) (معجم الأدباء ١/٢٧٤).

(١) يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا (٢٨٠ ـ ٣٦٤ هـ)، أبو زكريا: فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرياسة في علم المنطق في عصره، ولد بتكريت، وانتقل إلى بغداد. وقرأ على الفارابيّ، وترجم عن السريانية كثيرا إلى العربية، وتوفي ببغداد، ودفن في بيعة القطيعة. له تصانيف منها "تهذيب الأخلاق" و"شرح مقالة الإسكندر" في الفرق بين الجنس والمادة، و"مقالة في الموجودات"، ومما ترجمه عن السريانية إلى العربية "النواميس" لأفلاطون، و"ما بعد الطبيعة" و"الكلام على الشعر"، وأصلح بعض ما نقله بشر بن متى إلى العربية؛ الأعلام للزركلي (١٥٦/٨)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: ٣١٧) أخبار الحكماء، للقفطي ٢٧٠، وحكماء الإسلام ٩٧.

(٢) أبو الحسن العامري النخشبي تاتي ترجمته. وقد أدخله المؤلف في سلك المترجِمين لكتب المنطق، وهذه فائدة في الموضوع.

(٣) واختلف في المترجِم: هل هو أو الإبن محمد بن عبد الله بن المقفع؟ وفي الذي ترجمَه: هل الكتب الأصلية لأرسطو أم شروحها؟ أثار هذا الخلاف المستشرِق بول كراوس في مقالة ترجمها د. عبد الرحمن بدوي في كتاب "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" (ص: ١٠١ ـ ١٢٠).

وإذا (...)[1] عن غموض كلامهم في هذه التراجم، أو نُسبوا إلى الخوض في ذكر ما ليس بمعقول، [٢/أ] اعتذروا، بأن الطالب لعلم المَنْطِق ينبغي له أن يعرف قبله العلوم الرياضية، يريدون بها علمَيِ الحساب والهندسة، ولعلّنا أعلم بهما منهم[2]، ولا نجد مع ذلك في تراجمهم، ما يُفطّن إلى علْم، أو يدل على حكْم.

ولقد جمعنا والعَامِرِيَّ[3] منهم مجلسُ شمس المعالي قابوس بن وشْمَكير[4]، وناظرناه في خاصيّة الحواس والمدارك والشُّعاعات، فانقطع عن

---

(١) طمس في المخطوط، بمقدار كلمتين.

(٢) بذلك شهد له الإمام الفخر الرازي مستشهدا بتأليفه لكتاب: التكملة في الحساب. (انظر قسم الدراسة).

(٣) أبو الحسن العامري: محمد بن يوسف العامري النخشبي النيسابوريّ، فيلسوف إسلامي، من أعلام القرن الرابع، كان أبوه فقيها وقاضيا في بلخ، درس في بلخ على يد شيخه أبي زيد البلخي اللغة والأدب والكلام والفلسفة، ورحل إلى الشاش ليدرس الفقه على الإمام أبي بكر القفال الشاشي، ثم رحل إلى بخارى، ثم إلى نيسابور، حيث درس الفلك والرياضيات على ابي جعفر الخازن، أقام بالريّ خمس سنين، معلما ومصنفا، واتصل بابن العميد (الوزير الكاتب) ورحل معه إلى بغداد، وله فيه مناظرات، ثم عاد إلى الريّ، ثم رحل إل نيسابور ليتصل بأميرها أبي الحسن محمد بن سيْجمور قائد شيوخ خراسان، لتكون فيها وفاته سنة ٣٨١هج؛ كانت له مراسلات مع ابن سينا (أربع عشرة مسألة)، وألف عدة كتب منها: السعادة والإسعاد، والأمد على الأبد، ومناقب الإسلام، ورسائل أخرى فلسفية، جمعها د. سحبان خليفات في كتاب "رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية" عمان، ١٩٨٨، قدّم فيها دراسة وافية على فلسفة العامري؛ انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: ٤٥٨)، البصائر والذخائر (٩٣/٣)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم (٣١٧/٦). الأعلام للزركلي (١٤٨/٧).

(٤) قابوس بن وشْمَكير بن زيار بن وردان شاه الجيلي، أبو الحسن، الملقب **شمس المعالي**: الملك الرابع لأسرة الزياريين فى طبرستان وجرجان وبلاد الجبل، وليها سنة ٣٦٦هـ،=

نصرة اختياراته في أكثرها، وثبت على اللّجاج في أقلّها.

واجتمعنا معه في مجلس نظام الدولة أبي علي [بن][1] ناصر الدولة أبي الحسن[2]، وجاريناه في أقسام المَقُولات، من كتاب قاطيغورياس، فكان آخر كلامه في تفسيرها مناقضا لأوّله، فقلنا له:

لا تظنّنّ أننا إنما نطعن في منطق أرسطاطاليس، من أجل خلافنا له في دينه، فقد طعن فيه أشهرُ موافقيه على أكثر دينه من الفلاسفة، **كجالينوس**، فإنه ذكر في بعض كتبه أن أرسطاطاليس، ذكر شيئا زعم أنه أوضحه بدليل برهاني، وذكر جالينوس أنه ما أوضحه بدليل برْهاني ولا دليل شَغْبي، وذكر في كتابه الموضوع في "**منافع الأعضاء**"[3]، أن أرسطاطاليس زعم أن الإنسان

= وأخرجه منها عضد الدولة البويهي سنة ٣٧١هج، ثم استعادها قابوس سنة ٣٨٨هج، واشتد في معاقبة من خذلوه في حربه مع عضد الدولة، فنفر منه شعبه، وقامت الثورة، فخلع وعزل في إحدى القلاع إلى أن مات سنة ٤٠٣ هج. ودفن بظاهر جرجان. وهو ديلمي الأصل؛ وكان قابوس فاضلا أديبا مترسلا شاعرا ظريفا له رسائل بأيدي الناس يتداولونها؛ الوافي بالوفيات (٧٨/٢٤)، وفيات الأعيان (٧٩/٤)، يتيمة الدهر (٦٧/٤)، تاريخ جرجان (ص: ٢٧٧)، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (٢١٨١/٥) الأعلام للزركلي (١٧٠/٥).

(١) ساقطة من الأصل، وهي زيادة لابد منها لكون المذكور شخصا واحدا، وهو الذي تأتي ترجمته بعد.

(٢) الأمير أبو علي المظفر بن ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن إبراهيم بن سِيمْجُور، واسمه محمد، عرف بالصلاح والشهامة، ذكره الحاكم أبو عبد الله في تاريخه، وقال: "لقد عهدت الأمير بن الأمير العادلين أبا علي المظفر بن ناصر الدولة صائم النهار قائم الليل، ما أعلم أنه ترك قيام الليل"، قال: "وقرأ القرآن على أبى الحسين محمد بن الحسن المقرئ واحد خراسان في وقته"، وكان يحضر مجلسه الأشراف والرؤساء والقضاة وكافة أهل العلم من الفريقين والزهاد والمتصوفة، وقتل منكوبا عام ٣٨٧ هج. الأنساب للسمعاني (٣٥٤/٧ ـ ٣٥٣).

(٣) جعله في سبع عشرة مقالة بين في المقالة الأولى والثانية منه حكمة الباري في إتقان خلقة=




كان فاضلا لأن له يديْن، وخطّأه في هذا التعليل، ونسبه إلى أنه جعل العِلّة معلولا والمعلول علة، وقال: من حقه أن يقال إنما كانت له اليدان لفضله المخْصوص؛ وعلّتاهما جميعا عندنا فاسدتان، وإنما ذكرناهما ليعلم الباحث عن علوم النّظَر والجدل، **قصور أهل المَنْطِق عند تحقيق العلل والأدِلَّة**.

وقد قال المعروف منهم **بأفلُوطوخَس** في كتاب **"آراء الفلاسفة"**[1] أن أرسطاطاليس لم يعمل في كتاب **"النفس"** ولا في كتاب **"الحاسّ والمحسوس"**، ولا في كتاب **"سمع الكيان"** شيئا.

وهذا القائل صادق، لأن العاقل لو فكّر فيما قاله القوم في النفس وعالمها ونزوعها إليه، بزعمهم، لم يجده ثابتا في الوهْم، فضلا عن ثبوته في الفهْم.

وإذا قال لهم القائل: هل النفس غير البدن؟ وإن كانت غيرَه، فهل هي جوهر أو عرض؟ فإن كانت عرَضا، فكيف يكون العرَض مدبرا لما يقوم بنفسه؟ وإن كان جوهرا، فهل هو في جوف البدن أو خارجٌ منه؟، وكيف

= اليد وبين في الثالثة حكمته في إتقان خلقة الرجل، وفي الرابعة والخامسة حكمته في آلات الغذاء وفي السادسة والسابعة أمر آلات التنفس وفي الثامنة والتاسعة أمر ما في الرأس والعاشرة أمر العينين والحادية عشرة سائر ما في الوجه وفي الثانية عشرة نواحي الصدر والكتفين ثم وصف في المقالتين اللتين بعد ذلك الحكمة في أعضاء التوليد وفي الخامسة عشرة احتجاجا مناسبا لما فيها ولما بعدها ثم في السادسة عشرة أمر الآلات المشتركة للبدن كله وفي العروق والضوارب وغير الضوارب والأعصاب ثم وصف في السابعة عرة حال جميع الأعضاء ومقاديرها وبين منافع ذلك الكتاب كله. أنظر: "رسالة إسحاق بن حنين، في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم"، نشر وترجمة جوتهلف برجستراسر ١٩٢٥.

(١) صدر بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي في مجموع، يضم: "في النفس" لأرسطوطاليس، وهو عنوان الكتاب، ومعه: "الآراء الطبيعية" المنسوب إلى فلوطرخس، "الحاس والمحسوس" لابن رشد، "النبات" المنسوب إلى أرسطوطاليس، طبعة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٤.

انقطع عن عالمه وكيف عودُه إليه؟ وهل هو حيٌّ عاقل أو موات جامد أو مائع سائل؟ وهل له أو للبدن بعد فراقها ثواب أو عقاب؟، وإن لم يكن للنفس في عالمها ثواب ولا عقاب، ولم يكن للبدن بعد فراق النفس ألم ولا لذة، ففي هذا القول تسليطُ مخالفيكم من أهل الشرائع على قتلكم وأخذ أموالكم، وسبيِ نسائكم وذراريكم، لأنهم إذا لم يخشوا في ذلك عقابًا للنّفس ولا للبدن، فما المانع لهم منه، وان أثبتُّم بعد مفارقة النفس للبدن ثوابا وعقابا، فلمَ أنكرتم ما قاله أهل الشرائع من ثواب وعقاب للأبدان والأرواح في المعاد؟.

وإذا لم تكن أصولهم معقولةً، صار تحقيق جدلهم كأنهم يقولون لنا ولسائر مخالفيهم: اقبلوا منا دعاوينا في النفس والعقل والإله، ولا تبحثوا عن أغراضنا فيها.

وليس لذي دين في حكم دينه، أن يقبل قولا غيرَ مشار إليه، بالدِّلالة عليه.

وقد عاب أهلُ المَنْطِق نُظّارَ المسلمين بكثرة [٢/ب] اختلافهم في أصول الدين وفروعه، وحظُّهم فيها من الاختلاف أوفر.

ومن نظر في كتاب "آراء الفلاسفة" علم أن القوم في الدين حيارى كالحَبَارى[١]:

مِنْ قائلٍ بقدم العالم ونفْي الصانع، وقائلٍ بأن صانع العالم قديم، وفعْلُه قديم، وقائل بهُيولى قديمة، وقائل بطبائع قديمة، وقائل بقدم الأفلاك

(١) طائر معروف يشبه الإوزة، يضرب به المثل في الحمق، لسان العرب (٤/١٦٠).



والكواكب، وقائل بإلاهية الشمس، وقائل بإلاهية الكواكب السبعة، ونحو هذا من الاختلاف الذي يورث التكفير والتضليل[1].

والمراد من هذا الفصل بيان خطئهم في كل ما خاضوا فيه من أبواب الدين، وما راموا تعاطيه من آداب النّظَر ودواعيه.

[تصنيف المتكلمين في علم الجدل]

وأما المتكلِّمون المصنفون في الجَدَل:

فالسابق منهم إلى التصنيف فيه **ابنُ الراوندي**[2]، وإنما بيّن في كتابه أقسام الأسئلة والأجوبة، ووجوه المعارضة في علم الكلام، واعترض **الكعبي**[3] عليه في أشياء رغم أنه أخطأ فيها، وصنف **شيخنا أبو الحسن الأَشْعَري**

---

(١) ينظر كتاب "آراء الفلاسفة" لأفلوطخرس بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وسيأتي الحديث عنه في الباب الأخير من الكتاب.

(٢) أحمد بن يحيى بن إسحاق **ابن الراوندي** أبو الحسين من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا، ويقال إن أباه كان يهوديا فأسلم، كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على انتحال، حتى ينتقل حالا بعد حال، رد عليه أبو الحسين بن الخياط المعتزلي في كتاب "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد"، وأبو علي الجبائي وغيرهما، هلك سنة ٢٩٨ هج. الوافي بالوفيات (١٥١/٨).

(٣) هو عبد الله بن احمد بن محمود **أبو القاسم الكعبي البلخي**، رئيس معتزلة بغداد في زمانه وداعيتهم، وكان تلميذا لأبي الحسين الخياط، وقد وافقه في اعتقاداته جميعها، وانفرد عنه بمسائل، له آراء خاصة اشتهر بها في الأصول منها مسألة نفي المباح في الشريعة، ناقشه فيها الأصوليون وآخرهم الإمام الشاطبي في الموافقات (٧٦/١) وما بعدها، توفي سنة ٣١٩هج؛ طبع له أخيرا كتاب "المقالات وعيون المسائل" تحقيق حسن خانصو، راجح الكردي، نشرة دار الحامد بعمان عام ٢٠١٤، و"قبول الأخبار ومعرفة الرجال" تحقيق: حسين خانصو، دار الفتح، ٢٠١٨م؛ تاريخ بغداد (٢٩٨/١٤)، الوافي بالوفيات للصفدي (١٨/١٧ ـ ١٧)،=




بعدهما ﵀ "**رسالة في نقض اعتراضات الكعبي**" على **ابن الراوندي** في جدله، وأوضح فيها عن عذر **ابن الراوندي** وأحال بالخطأ على مخطِّئه[1].

وصنف **الأَشْعَري** بعدها كتابا وجيزا في "**أدب جدل المتكلمين**"[2]، مقصورا على وجوه الأسئلة والأجوبة والمعارضة؛ وليس لأهل الفقه فيه ولا في كتاب ابن الراوندي طائلٌ في جدلهم.

وصنف الكعبيّ بعدهما كتابا وسماه "**بتحديد النّظَر**"، وليس فيه تحقيق حدّ، ولا إيضاح قانون من قوانين النّظَر، وإنما حشاه بذكر نصوص سرقها من كتاب ابن الراوندي، وطوَّل كل باب من كتابه بتقريظ بعض أسلافه من القَدريَّة، وأمعن في مدح الجاحظ[3] الذي ليس له مع كثرة كتبه، ورَقةٌ في آداب الجدل، ولا في[4] كتاب في أصول الدين[5]، وإنما كتبه المشهورة في

= الفهرست (٢١٩)، معجم الأدباء (١/٢٨١ وما بعدها).

(١) وقد ردّ على ابن الراوندي آخرون منهم الفيلسوف أبو نصر الفارابي؛ انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: ٦٠٨).

(٢) تكلم على موضوعه ملخصا الإمامُ ابن فورك في كتابه "مجرد مقالات الأشعري" بتحقيق دانييل جيماريه ١٩٨٧، (ص: ٢٩٢ إلى ٣٠٩).

(٣) الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى ـ البصرى المعتزلى. كبير أئمة الأدب، وأديب العربية. رئيس فرقة الجاحظية المنسوبة إليه ولد بالبصرة سنة ١٥٠ هـ، مؤلفات كثيرة ومشهورة، ت سنة ٢٥٢ وقيل سنة ٢٥٥.

(٤) كذا في الأصل.

(٥) لعل إمامنا لم يطلع على بعض كتب الجاحظ في أصول الدين، فلربما لم تكن مشهورة، وإلا فللجاحظ كتبٌ في بعض مسائل أصول الدين؛ منها: "النبي والمتنبي" و"كتاب المعرفة"، كتاب "الرد على أصحاب الإلهام" وكتابه "الحيوان" ضمنه الكثير من آرائه الكلامية والفلسفية، بل اعتبر الإمام أبو المظفر الإسفراييني أنه جعله تمهيدا لقوله بالطبائع عند الفلاسفة (التبصير بالدين، ص: ٢٧٢).




البراعة واللسن وصفات الحيوان، والأحجار، وغشّ الصناعات، وفي الزرع والنخل، والتضريب[1] بين العرب والموالي، وبين القحطانية والعدنانية، وبين الهاشمية والمخزومية، مع كفره في المعارف والطبائع[2]، وإعذاره عوامّ الكفرة في جهلهم بالله تعالى، وما هو في مدحه له ولا أقرانه إلا كمُعْور ستر على مُعوِر.

وصنف المعروف بالهمداني[3] في عصرنا من أصحاب أبي هاشم بن الجُبّائِي[4] كتابا في "الجدل" بناه على أصول زعيمه أبي هاشم، وهي مخالفة

(١) أي التحريش، وإثارة نزعات العصبية.

(٢) لأنه ممن يقول بأن المعارف ضرورية فلا تقع بالاختيار، وردّ عليه من أصحابه الشيخان الجبائيان، ولخص ردهما القاضي عبد الجبار في المغني في فصل "الطبائع على الجاحظ" (٣١٦/١٢)، وراجع: رسالة الدكتور ياسين السالمي بدار الحديث الحسينة، نوقشت في دجنبر ٢٠١٦، بعنوان: "التقليد والاجتهاد في أصول الدين" ص: ٧٤ وما بعدها؛ وانظر ما يأتي ١٢٣.

(٣) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن الهمذاني الأَسَداباذيّ، شيخ المعتزلة، وصاحب التّصانيف، عاش دهرًا طويلًا، وكان فقيهًا شافعيّ المذهب، سمع مِن أبي الحَسَن بْن سَلَمَة القطّان، وعبد الرَّحْمَن بن حمدان الجلاب، وروى عَنْهُ أبو القاسم علي بْن المحسّن التَّنُوخيّ، والحسن بْن علي الصَّيْمُريّ الفقيه، وأبو يوسف عَبْد السّلام بْن محمد القَزْوينيّ المفسّر المعتزلي، وآخرون. وُليَ قضاء الرّيّ وبلادها. ورحلت إِلَيْهِ الطَّلبة، وسار ذكره، مات في ذي القعدة سنة ٤١٥هج، له "المغني في أصول العدل والتوحيد" مطبوع، وشرح الأصول الخمسة وغيرهما؛ تاريخ الإسلام (٢٥٤/٩)، الأعلام للزركلي (٢٧٣/٣).

(٤) هو أبو هاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدّم ابن المرتضى ذكره على جميع رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة مع تأخره عنهم في السن لتقدمه في العلم، وحكى عنه انه لم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام، وكان من شدة حرصه يسأل أباه أبا علي حتى يتأذى به، وكان يسأله طول نهاره ما قدر، فإذا كان في الليل سبق إلى موضع مبيت أبيه لئلا يغلق دونه الباب. وربما سبق أبو علي فأغلق على نفسه الباب دونه، وقد خالف أبو هاشم=



في أكثرها أصولَ أهل التحقيق، أراد بها تسويغ الاستدلال بشُبَهٍ لأصحابه، فيما انفردوا به من بدعهم، ليوهِم أنها داخلة في جملة الأدلة، فلا يروج أمثالها على المبتدئ في الصناعة، فضلا عن المنتهي في البراعة.

[المصنفون من الفقهاء في الجدل]

وأما الفقهاء فإنهم في كتب الجدل على مراتب:

منهم **أبو بكر القفال الشاشي**[1]، وكتابه واضح في الأسئلة والأمثلة وفنون الأدلة، على الإيجاز، خالٍ عن أكثر أنواع الترجيح، وعن ذكر الحدود.

ومنهم **أبو علي بن أبي هريرة**[2] وأكثر ما في كتابه بيان وجوه

= أباه في جملة من المسائل، كما خالف أبوه أستاذه أبا الهذيل في مسائل. ومات أبو هاشم بن الجبائي ببغداد في شهر شعبان من سنة ٣٢١ هج (طبقات المعتزلة ص ٩٤ ـ ٩٦، وكتاب العبر ٢/١٨٧).

(١) الإمام الجليل أحد أئمة الدهر، كان إماما فى التفسير والحديث، وإماما فى الكلام والأصول والفروع، إماما فى الزهد والورع، إماما فى اللغة والشعر، محققا لما يورده حسَن التصرف فيما عنده، وقال الحاكم أبو عبد الله: "هو الفقيه الأديب إمام عصره بما وراء النهر للشافعيين وأعلمهم بالأصول وأكثرهم رحلة فى طلب الحديث"؛ وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: "كان إماما وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها، وهو أول من صنَّف الجدل الحسَن من الفقهاء"، وله كتاب فى أصول الفقه وله شرح الرسالة، وعنه انتشر فقه الشافعى بما وراء النهر؛ وقال الحافظ أبو القاسم بن عساكر: "بلغنى أنه كان مائلا عن الاعتدال قائلا بالاعتزال فى أول مره ثم رجع إلى مذهب الأشعرى"؛ وفاتُه سنة ٣٦٥ هج بالشاش وهو الصواب، ومولده فيما ذكره ابن السمعانى سنة ٢٩١ هج، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٢٠١ ـ ٢٠٠).

(٢) الحسن بن الحسين القاضي **أبو علي بن أبي هريرة البغدادي**، أحد أئمة الشافعية، من أصحاب الوجوه، تفقه بأبي العباس بن سريج، والشيخ أبي إسحاق المروزي، وصنف شرح=

العلل وشروطها.

ومنهم أبو علي[1] القُطني[2] وقد أحسن في ذكر الترجيحات، وفي أمثلة فقهية ينتفع بذكرها المتفقهةُ، واستعمل في بعض الحدود ألفاظا تسامح فيها، ومحصول كتابه إلى الصواب أقرب، وإن خلا عن قوانين [٣/أ] النّظَر في أصول الكلام.

ومنهم علي بن حمزة الطبري[3] وكتابه في **الجدل** متقن في ترتيب

= المزني، وعلق على الشرح أبو عليّ الطبري، وروى عنه: الحافظ أبو الحسن الدارقطني، وغيره، مات سنة (٣٤٥ هج). طبقات الشافعيين لابن كثير (٢٤٩/١) وطبقات الشافعية لابن السبكي (٢٥٦/٣).

(١) لم نقف على ترجمته، وقد نقل الزركشيُّ بعضَ آرائه الأصولية في البحر المحيط (٢٠/٨) في مسألة استصحاب حال الإجماع، وأنه حجة خلافا للجمهور، قال الزركشي: «وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي علي القَطني، وأبي الحسين القطان»، فيكون أبو منصور هو المصدر الوحيد لوجود هذا الإمام والله أعلم؛ وأغلب الظنّ أنه هو **أبو علي الطبري** الذي سيأتي ذكره في الفقرة التالية، لأنه جاء في سياق المقارنة بينه وبين عليّ بن حمزة الطبري؛ فتكون النسبة إلى "القطني" إما تصحيف من الناسخ أو نسبة أخرى للشيخ أبي عليّ والله أعلم.

(٢) كذا ضبطه "بالضم" في الأصل، ولا ندري وجهَه، ولم نجد النسبة في الأنساب عند السمعاني، والذي في معجم البلدان (٣٧٤/٤) قَطَنَا قرية من قرى دمشق والله أعلم.

(٣) **علي بن حمزة الطبري**: نقل عنه المؤلف في موضعين آخرين من هذا الكتاب، وعنه نقل الزركشي في البحر المحيط (٨/١ ـ ٢٢) و(١١٧/١)، ونقله أيضا في مسودة آل تيمية في الأصول (٥٥٦) وكنّاه "أبا الحسنّ"، ولم نجده بهذا الاسم في المظان المعروفة، وأقرب ما وجدناه هو ما ترجمه الإمام ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤٦٦/٣)، غير أنه لم يذكر "حمزة في آبائه"، فقال: "**عليّ بن محمد بن مهدى أبو الحسن الطبرى**، تلميذ الشيخ أبى الحسن الأشعرى صحبه بالبصرة وأخذ عنه، وكان من المبرزين فى علم الكلام والقوامين بتحقيقه، وله كتاب "تأويل الأحاديث المشكلات الواردات فى الصفات" وكان مفتنًا فى أصناف العلوم"، ثم قال ابن السبكي: "قوله ابن مهدى ربما أوْهم أن مهديا=




أبوابه، وكتاب **أبي علي الطبري**[1] أكثر منه علما، وكتاب ابن حمزة أحسن ترتيبا.

ولأبي علي الجرجاني[2] من أصحاب الرأي، في هذا الباب كتاب ذكر

= أبوه، وكذا وقع في طبقاتي الوسطى والصغرى، **ثم تحققت أنه جدُّه وأن أباه محمد**، وقد ذكر العبّادي هذا الشيخ في طبقة القفّال الشاشي، وقال فيه صاحب الأصول والعلم الكثير، وترجمه الحافظ ابن عساكر في كتاب التبيين ولم أر من أرّخ وفاته" انتهى؛
قلتُ: ثمّ وجدْتُ اسمه مصرّحا في كتاب "الناسخ والمنسوخ" للمؤلف (ص: ٤٨)، والحمدُ لله.

(١) أبو علي الحسن (أو الحسين) **بن القاسم الطبري الفقيه الشافعي**؛ الإمام البارع صاحب "الإفصاح"، والمخرِّج للوجوه المتناقلة عنه، المعروفة به، وصنف في أصول الفقه، وفي الجدل، وصنف "المجرد"، وهو أول كتاب صنف في الخلاف المجرد، تفقه على أبي عليّ ابن أبي هريرة، وعلق عنه التعليقة المشهورة المنسوبة إليه، وسكن ببغداد ودرس بها بعد أستاذه أبي علي بن أبي هريرة، وصنف أيضاً كتاب "الإفصاح" في الفقه، وكتاب "العدة"، وهو كبير يدخل في عشرة أجزاء، وتوفي ببغداد سنة (٣٥٠ هج) ﵀ تعالى. تنبيه: قال ابن خلّكان: "والطبري ـ بفتح الطاء المهملة والباء الموحدة وبعدها راء ـ هذه النسبة إلى طبرستان ـ بفتح الطاء المهملة والباء الموحدة وبعدها راء والسين المهملة الساكنة والتاء المثناة من فوقها المفتوحة وبعد الألف نون ـ وهي ولاية كبيرة تشتمل على بلاد كثيرة أكبرها آمل، خرج منها جماعة من العلماء، والنسبة إلى طبريةِ الشام "طبراني"؛ طبقات الفقهاء الشافعية (٤٦٦/١)، وفيات الأعيان (٧٦/٢)، تاريخ بغداد (٦٤٨/٨).

(٢) لم يتبين لنا مَن المعنيّ بهذه الكنْية من الفقهاء الحنفية، ولكن بعد البحث، مال رأينا إلى أنه قد يعني: **محمد بن يحيى بن مهدي أبا عبد الله الجرجاني**، الفقيه على مذهب أبي حنيفة، سكن بغداد إلى أن توفي بها، في سنة ٣٩٨ هج، قَالَ: وكان فقيها عالما؛ وإنما رجّحناه، لسببين: **الأول**: أنه هو الذي أشار إليه الإمام ابنُ الصلاح في طبقات الفقهاء الشافعية (٥٥٤/٢)، بأنه ممن رد الإمامُ عبد القاهر البغدادي على كتابه: "ترجيح مذهب أبي حنيفة"، **والسبب الثاني**: أنه الإمام المشهور في وقته، كما جاء في الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٤٣٧/٢): "فائدة: الجرجاني نسبة وشهرة لإمامين كبيرين متعاصرين حنفي=



فيه أنواع العلل وشروطها ووجوه الأسئلة عليها، وبنى كلامه في أكثرها على أصوله في قوله بالاستحسان، وبتخصيص العلل الشرعية، وكأنه إنما صنف كتابه لجدل أصحابه فيما بينهم دون سائر أهل النّظَر.

[ذكر سبب التأليف والمنهج فيه]

فلما رأيت كتب أهل الجدل على الوجوه التي ذكرتُها، استخرْت الله جلّ ذكرُه في جمع ما فرّقوه، وبيان ما أهملوه، وتفسير ما أجملوه، من آداب الجدل ورسوم النّظَر، في جميع أنواع العلوم، على الخصوص والعموم.

فجمعْتُ في هذا الكتاب، **أصولَ الجدل وفصولَ النّظَر**، في علمَي الفقه والكلام[1]، وفي علمي النحو والتصريف[2]، وفي جدال أهل الشرائع مع أهل المَنْطِق[3].

وذكرت في كل ما يحتاج فيه إلى المثال أمثلةً من الفقه وأصولِه، ومن

= وشافعي فالحنفي محمد بن يحيى بن مهدي تفقه على أبي بكر الرازي تفقه عليه القدوري مات سنة ثمان وسبعين وثلاث مائة والشافعي محمد بن الحسين له وجوه حسنة في المذهب مات سنة ست وثمانين وثلاث مائة رحمة الله عليهما"، قلت: يدل عليه أن له كتابا في أصول الفقه نقل عنه كثيرا أبو علي الفراء في العدة في أصول الفقه (٥٢٧/٢)؛ فعلى هذا فإما أن يكون هو هو، فتكون الكنية ب "أبو علي" التي في المتن تصحيفا، وإما أن يكون غيرَه ولا ندري من هو والله أعلم. وانظر ترجمته في: تاريخ بغداد ت بشار (٦٨٣/٤)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١٤٣/٢)؛.

(١) وهو ما سيأتي له باسم الشرعيات والعقليات.

(٢) لم يأت المصنف بأمثلة لهذين العلمين، وإن كان قد وفّى بذكر أصول الاستدلال العامة لجميع العلوم كما سيأتي.

(٣) هذا وصف يعطيه في هذا الكتاب للفلاسفة، وقد أنجز ﷺ هذا الوعد في الباب الثامن عشر.

الكلام وفصولِه.

وضمَمت إليها ما ينْبغي لصاحب الجدل أن يعرفه من الحُدود والحقائق، ومن وجوه الجمع والفروق، ومن أقسام الدلائل العقلية والأدلة الشرعية.

وقسّمتها في مضمون هذا الكتاب أبوابا هذه ترجمتها:

باب: في بيان الأغراض المقصودة في صناعة النّظَر والجدل.

باب: في بيان وجوه النّظَر وأقسامه وشروطه وأحكامه.

باب: في بيان وجوه الجدل ورسومه وذكر مبانيه وعلومه.

باب: في بيان ما يجب فيه من الترتيب، على التهذيب والتقريب.

باب: في بيان ما يستعمل في الجدل من الأدلة العقلية والحجج الشرعية.

باب: في بيان حدود الأدلة والألفاظ الدائرة في النّظَر والجدل.

باب: في بيان شروط الأدلة وكيفية استعمالها في الجدل.

باب: في بيان وجوه الأسئلة والمطالبات.

باب: في بيان وجوه الأجوبة والمدافعات.

باب: في بيان أقسام النقوض على القول المنقوض والدليل المفروض.

باب: في بيان وجوه المعارضة والفصل بينها وبين المناقضة.

باب: في بيان وجوه الموافقة بين المذهب والأدلة؛

باب: في بيان وجوه التداعي وقلب الدعاوى والاشتراك في الأدلة والمعاني.

باب: في بيان وجوه الفروق بين الأصول والفروع.

باب: في بيان وجوه الترجيحان بين الأدلة.

باب: في بيان وجوه الانتقال عن الجواب والسؤال والدليل والاستدلال.

باب: في بيان وجوه الانقطاع وأقسامه وأحكامه.

باب: في بيان رسوم الموحدين ورسوم الفلاسفة في الجدل.

فهذه جملة أبواب هذا الكتاب[١]، وكل باب منها يشتمل على فصلين أو على فصول نذكرها في مقتضى شروطها، في مواضعها إن شاء الله تعالى.



(١) وهي ثمانية عشر بابا، في مائة وسبعة وثلاثين فصلا.



باب [أوّل](1)

في بيان الأغراض المقصودة من صناعة النّظَروالجدل

يقع في هذا الباب ثلاثة فصول، هذه ترجمتها:

فصل: في بيان معنى الغرض وذكر نفعه وفائدته.

فصل: في بيان الأغراض المطلوبة من النّظَر والجدل وسائر العلوم.

فصل: في بيان الأسباب والآلات الموصلة إلى الأغراض.

وسنذكر في كل باب منها مقتضاه، إن شاء الله ﷻ:

---

(1) سنمضي على ترقيم الأبواب بهذه الطريقة، إبقاء للفظ المؤلف كما هو، فيكون "باب" خبر لمبتدأ محذوف، و"أول" نعتٌ له؛ وبالله التوفيق.

الفصل الأول من هذا الباب

في بيان معنى الغَرض وفائِدته

إنما قدمنا ذكر الغَرض في هذا الكتاب، لأن المطلوب من الجَدَل، ومن [٣/ب] الاستدلال والنّظَر، إنما هو الوصول إلى غرضٍ مقصود بآلة نتوصلُ بها إليه، ونستدل بها عليه؛ فالغرض هو المطلوبُ للحاجة إلى إصابته، ومثَله مثَلُ الهدَف الذي نصَبْتَه ببصرك، ثم طلبت إصابتَه بسهْمِك.

وكل علم قِيَاسيّ[١] لابد فيه من شيئين: غرضٌ وآلة؛ فالآلة بمنزلة الطريق الموصِل إلى المقصود، والغرض هو المقصود المطلوب بعينه، ومتى بان الغرضُ بانَ بِبَيانه جميعُ ما يتصل به، وقد يَعلم بعضَ ما يتصل، مَنْ يجهلُ الغرضَ فيه.

والواجب على السائل والمجيب، أن لا يتكلّما في مسألة إلا بعد معرفتهما بالغرض المطلوب فيها.

ومثاله في العقليات: أن الصِّفَاتي[٢] والمعتزلي، إذا تناظرا في ......

---

(١) يطلق العلم القياسي في مقابل العلم النقلي أو الخبري، وبه يتبين أن العلوم القياسية ما قامت أصولها على مقتضيات العقل، وكذلك فسرها الإمام الغزالي في شفاء الغليل (ص: ٢٠) في سياق آخر فقال: «فذلك لتقسيمهم المسائل ـ في عُرفهم ـ إلى الخبرية والقياسية؛ فما لا يتعلق منه بالخبر تسمى قياسية: لأن الغالب في المسائل التي ليست خبرية، فيعنون بكونه قياسا: أنه ليس خبريا».

(٢) هذا هو الإطلاق على كل من يثبت الصفات لله تعالى، كما يُسمّوْن أيضا "أهل الإثبات"، ويدخل فيهم أهل السنة: الأشاعرة والماتريدية وغيرهم، ويقابلهم "نفاة الصفات"، أي نفي=

الباقي[1]: **هل هو باق ببقاء أم بغير بقاء؟** فالغرض من هذه المسألة صحةُ معرفة بقاء الأَعْرَاض أو استحالة بقائها، لأنَّ من زعم أن الباقي باقٍ بلا بقاء، أجاز بقاء أعراضٍ كثيرة، ومن قال إن الباقي باق ببقاء، أحال بقاء الأَعْرَاض، لاستحالة قيام البقاء بها.

وإذا تكلم الموحِّد والنّصراني في حقيقة معنى **الجوهر**، أو تكلّم الموحد والجِسْميّ[2] في حقيقة معنى **الجسم**، فالغرضُ فيه ما يصحّ وصفُ الباري ﷻ به، لأن من زعم أن الجوهر ما قام بنفسه سمّى الله تعالى جوهرا، وكذلك من زعم أن الجسم هو الموجود أو العالم بنفسه، سماه جسما، ومن قال: إن الجوهر هو المتحيّز أو ما له لون، أو قال إن الجسم هو المؤلَّف، أو ما له طول وعرض وعمق، نزه الله تعالى عن كونه جوهرا أو جسما.

ومثاله في **الشرعيات**: أن الشافعيّ[3] والعِرَاقِيّ إذا تناظرا في **فتح مكة هل كان بصلح أو عنوة**[4]؟ فالغرضُ فيه شيئان:

أحدهما: أن الشافعيّ يقول ليس للإمام تركُ قسمة شيء بين الغانمين إذا طلبوها.

= قيامها بالذات، ويسمّوْن أيضا بالمُعطِّلة، ويشمل المعتزلة والقدرية عموما.

(١) راجع مسألة "البقاء والفناء" في أصول الدين للمؤلف ص: ٦٤ ـ ٦٥، وفي ص: ٢٥٦؛ تلخيص الأدلة (٣١٥/١)؛ مخطوط الأسماء (و١٠١/أ)؛ تبصرة الأدلة ٧٩٥/٢.

(٢) إنما يقصد من على منهج الكرّامية في الصفات والله أعلم.

(٣) "الشافعي" يرد في هذا الكتاب تارة في النسبة إلى المذهب الشافعي، وتارة لاسم "الإمام الشافعيّ" محمد بن إدريس ﷺ، كما في هذا الموضع، فقد ورد بالإطلاقين.

(٤) ينظر المسألة في المغني لابن قدامة (١٩٦/٤).

والثاني: أن دُورَ مكة عنده مملوكةٌ لأربابها، يجوز لهم بيعُها وإجارتها.

وزعم **العِرَاقِيّ**[١] أن للإمام الخيار في هذه القسمة، إن شاء فعلها وإن شاء تركها، وعلى هذا تأوّل مذهبه في دور مكة، فزعم أنها كانت مغنومة، وأن النبي ﷺ ما قسمها بين الغانمين، ولهذا منع من بيعها[٢].

ولقد رأيتُ بعض المتفقهة، يناظِرُ خصْمه في **الخُلْع**[٣]: **هل هو طلاق أم فسخ؟** وسألتهما ممتحنا لهما، عن الغرض المطلوب في هذه المسألة، فما أجابا بأفصحَ من السُّكوت.

والغرض فيها أن **الشَّافِعِيّ** رحمه الله متى قال إن الخلع فسخ، فمراده من ذلك شيئان:

❁ أحدهما: أن الخلع لو تكرر من الرجل في المرأة الواحدة ثلاث مرات في عقود متفرقة من غير ذكر طلاق، ولا نية طلاق، جاز له نكاحها بعقد جديد.

❁ والثاني: أن الخلع عنده على هذا القول يكون صريحا في بابه يقع به الفرقة، سواء نوى به الفراق أم لم ينْوِه، ومتى جعله طلاقا في إحدى الروايتين عنه، جعله كنايةً لا يوجب دون النية فرقة، ولو تكرر قلنا: وجب

(١) "العراقي" و"أهل الرأي" والحنفي، كلها ترد عند المؤلف بمعنى واحد، ويعنى به الإشارة من اعتمد الرأي غالبا على نظره الفقهيّ، وقد أشرنا في الدراسة إلى أن أغلب المسائل الخلافية في الشرعيات، نصبها المؤلف مع هذا المذهب الفقهي.

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١١٤/٧).

(٣) الخلع: نوع من أنواع حلّ عقدة الزوجية، ومعناه: طلب الزوجة فراق الزوج على مال؛ انظر: القاموس الفقهي لأبي جيب (ص: ١٢٠).

بها التحريم الذي لا يرتفع إلا بدخول رفعٍ ثان.

وقد جعله أهل العراق طلاقا عنْدَهم، غير أنهم جعلوه صريحا لا يحتاجُ إلى النيّة، وجعلوا تكريرَه ثلاثا، بمنزلة ثلاث طَلْقات في التحريم، الذي لا يرتفع إلا برفعٍ ثان.

وإنما ذكرنا هذه الأمثلة المشهورة، لتكون تنبيها على البحث عن الأغراض في المسائل ليصحّ النّظَر في جميعها.

والله الموفق للصواب وبه التوفيق إن شاء ﷻ.



الفصل الثاني من هذا الباب

في [٤/أ] بيان الغرض المقصود من الجدل ومن سائر الصناعات

[الغرض من علم الجدل]

اختلفوا في الغرض المطلوب من الجدل:

فزعم قوم: أن الغرض منه تحقيقُ الحق وتزهيقُ الباطل، وإثبات الصدق في الدعوى، ونفيُ الكذب عنها(١).

ومنهم من قال: الغرض منه اجتناب ما يخالف العقل، واجتلاب ما يوافقه، رأيا وقولا.

وقال آخرون: الغرض منه إصابة ما يوافق العقل، ويردع عن الجهل.

وهذه العبارات الثلاث لا تخصُّ فائدة الجدل، لوجود معانيها في الغرض المقصود بالنّظَر الذي ينفرد به الواحد(٢).

وقال بعض أهل المَنْطِق(٣): "الغرضُ من الجدل إنما هو تصحيح السُّنن المدنية، وحمْلُ الناس على العادات المرضية، ودعوتهم إلى الآداب الرّسمية،

(١) انتقده صاحب الكافية (ص: ٢٠)، باعتباره حدّا للجدل.

(٢) وبه اعترضَ صاحبُ الكافية في الجدل (ص ٢٠)؛ تنبيه: نقول صاحب الكافية، ولا نقول الجويني الذي نُسب إليه الكتاب، لقطْعِنا بعدم صحة النسبة إليه.

(٣) يعني بهم الفلاسفة.

وجَرّهم إليها بالحُجَج الإقناعية".

وفي هذا القول حشْوٌ كثير، وذلك أن السُّنن المدنيّة إن كانت موافقة للآداب الرسمية، فالاقتصار على أحدها يغني عن تكرير معناه في الآخر، وإن كانت مخالفة لها فلا يجوز لصاحب الجدل قصد تصحيح ما يخالف الآداب، وكذلك القول عليه في ا لعادات المرضية، لأنها إن كانت موافقة للآداب فلا معنى لتكريرها، وإن كانت خلافها فلا يجوز قصدُ خلاف الآداب، والحُجج الإقناعيّة محتاجة إلى تفسير، فإن أراد بها الأدلّة الضرورية فقد يُدْعى الإنسان إلى الحق بالحُجَج النّظَرية، وإن أراد بها ما يقنع الخصوم، فليس من شرط الحجة رضى الخصْم بها.

والصّحيح من العبارة عن الغرض في الجدل قولنا: **إنه بحثُ كل واحد من المتجادلَيْن، عن مطلوب نظري**[1]**، باستمداده من رأيه ورأي صاحبه ما يُؤدّي إليه**[2]؛ لأنه يجبُ على كلّ واحد من المتجادلَين أن يقصد في جدله استثمار فائدة يشاركُه فيها صاحبُه، ولا يجوز لواحد منهما أن يقصد فيه تحصيل فائدة ينْفَرد بها.

---

(١) النظري ما يقابل الضروري، والمطلوب النظري ما لا يحصل إلا بالبناء على الضروري، وعلى الضروريات تنبني الحجج، وبها يتوصل إلى النتائج.

(٢) لعل هذا الغرض الذي بيَّنه الإمام عبد القاهر ﷺ كان هو الأصل، أو هو الذي ينبغي أن يكون الأصل، ولكن العادة جرت في الجدل على غيره، وهو طلب مدافعة الخصم بما يبطل قوله، ويثبت إفحامه. وعليه بنى هو نفسُه ﷺ كتابه في ما يأتي من الفصول؛ وقيد الغزلي هذا الغرض بالمتوافقين على المذهب، ووضح الغرض في الواضح في أصول الفقه (٢٩٧/١): "نقلُ المخالفِ عن الباطل إلى الحقِّ، وعن الخطإ إلى الإِصابةِ، وما سوى هذا فليس بغرض صحيحٍ، مثلُ بيانِ غلبةِ الخصمِ وصناعةِ المجادِلِ".

ودليل ذلك أن المشاركة من الخصمين في الجدل، كالمشاركة بين الشريكين في المال، ومن حُكْم الشريكين في المال أن يكونَ الرِّبْح بينهما، كذلك الغرض من الجدل أن يكونَ ما يظهر من الحق يشتركان فيه، ومتى قصد أحدهما الانفرادَ بالحق أو غلبةَ صاحبه، فقد أخرج صناعته عن حكم الشركة، وأدخلها في باب القِمَار الذي ينفرد به أحد المتقامرَيْن بالربْح والآخر بالخُسْران.

وبان بهذا أن الغرض المطلوبَ من الجدل: **بحثُ كل واحد من المتجادلين عن مطلوب نظري باستمداده من رأيه ورأي صاحبه ما يؤدي إليه**[١].

[الأغراض في أنواع العلوم]

ونذكر بعد هذا، الأغراض في أنواع العلوم، ليعلم الناظر فيها الغرض في كل نوع منها، فنقول:

[الغرض المطلوب في علم الكلام]

إن الغرض المطلوب في علم الكلام وأصوله العقلية، إنما هو: الوصول إلى معرفة ما يجب اعتماده على القطع واليقين، ولا يجوز التقليد في أصولِ جِنسه، ولا في فروعه؛

وهذا الغرض المطلوب في هذا النوع يدور على خمسة أقسام[٢]:

أحدها: معرفة حدوث العالم كلّه في أقسامه من أعراضه وأجسامه؛

---

(١) وأبى صاحب الكافية أن يكون هذا هو الغرض أو المعنى، لأن طلب الحق يصحّ على الانفراد، ولا يتوقف على وجود الخصم (ص: ٢١).

(٢) وهي المباحث التي يبنى عليها أغلب المصنفات في علم الكلام، منها كتاب المؤلِّف: "أصول الدين"، ومنها كتاب الإرشاد للجويني، والكتاب المتوسط للقاضي ابن العربي، وغيرها.

والقسم الثاني: معرفة صانع العالم بتوحيده وصفاته؛

والقسم الثالث: معرفة عدله وفضله وحكمته في فعله؛

والقسم الرابع: معرفة رسله ومعجزاتهم.

والقسم الخامس: معرفة ما يصح ورود الشرع به، وما لا يصح ورود الشرع به من الأحكام على الجملة.

فأما تفصيل الأحكام الشرعية وتفريعها، [٤/ب] فمن علم الفقه دون علم الكلام.

[الغرض من علم الفقه]

والغرض المطلوب من علم الفقه: الوصولُ إلى معرفة الحلال والحرام المستخْرَجَيْن من خَبَرٍ، أو من نَظَرٍ مستخرَج من خَبر[١].

وقيل: إن الغرضَ منه إصابةُ الحق في الفتيا، التي يجوز في فروع جنسها تقليدُ العامّي للعالم بها.

[الغرض من أصول الفقه]

والغرض المطلوب من أصول الفقه: الوصول إلى معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة الطرق التي بها تُعرَف تلكَ الأدلَّة.

---

(١) وعبّر عنه في الكافية (ص: ٨٨)، بقوله: "خبر ونظر، أو قلْ (التصحيحُ منا): خطابٌ ومعنى؛ واندرج في الخطاب والخبر: الكتاب والسنة والإجماع، وفي النظر والمعنى: أنواع القياس والمعاني المفهومة من أنواع الخطاب". وهذه من المواضع التي تابع عليها صاحبُ الكافية البغداديَّ، وسيأتي له مثلُها كثيرا في بقية الكتاب.

[الفرق بين مسائل أصول الدين ومسائل فروع الدين][١]

وإنما يصح معرفة الأغراض المطلوبة من علم الكلام ومن علم الفقه وأصوله، لمن عرف الفرق بين مسائل أصول الدين في **العقليات**، وبين مسائل فروعه في **الشرعيات**؛

والفرق بينهما من وجوه:

منها: أن الفروع الفقهية من المسائل التي أجاز سلف الأمّة فيها التقليد للعالم بعد السؤال عن علّته، والبحْث عن عدالتِه، وأسقطوا عن العامّة فيها فرضَ الاجتهاد.

وأما المسائل العقلية فإن الأخيار من سلف الأمة ما أجازوا لأحد فيها تقليدَ غيره، وإنما أجاز التقليد فيها قومٌ من غلاة الروافض كالعمَّارية[٢] الذين قلَّدوا جعفر الصادق، وقالوا: نقول في كلّ باب من أبواب التوحيد والعدل وسائر أبواب الدين ما يقولُه جعفر إذا ظهر، وزعموا أنه هو المنتظَر، وأنه لم يمت.

وآخرون منهم قالوا بمثل ذلك في عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب[٣]، وآخرون قالوا بمثل ذلك في محمد بن عبد الله بن

---

(١) قلت: لعلّه أول من تكلم فيه بهذا التفصيل، رحمه الله.

(٢) العمارية نسبوا إلى رئيس لهم يعرف بعمار، ويدعَوْن الفَطْحِيَّة لأن عبد الله بن جعفر كان أفطح الرجلين وأهل هذه المقالة يرجعون إلى عدد كثير. مقالات الإسلاميين (١/٤١)، الفرق بين الفرق (ص: ٨٨)، الملل والنحل للشهرستاني (ص: ٢٥٢).

(٣) عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ابن أبي طالب أبو معاوية الهاشمي الجعفري، كان من شجعان الطالبيين وأجوادهم وشعرائهم. يتهم بالزندقة. وكان فتاكا سيّئ الحاشية.=

الحسن بن الحسن بن علي[1]، وهؤلاء قوم لا اعتبار بخلافهم في الشَّرعيات.

ومنها: أن كلّ مسألة اختلفوا فيها، ولم يورِّث الخلافُ فيها، تفسيقَ بعض المخالفين بعضا، ولا تضليلَ أحدِهم مُخالِفَه، فهي من فروع الشريعة، وما أورث الخلافُ فيه التضليلَ أو التفسيقَ، فهو من مسائل الأصول؛ لأن الصحابة لما اختلفوا في الفروع كمسائل الجدّ والعوْل والردّ والَحرام والخُلْع والأروش ونحوها[2]، لم يفسّق بعضهم بعضا فيها، ومن وُلِّي منهم الخلافة

= طلب الخلافة في أواخر دولة بني أمية سنة ١٢٧ هـ بالكوفة، وبايع له بعض أهلها، وخلعوا طاعة بني مروان. وأتته بيعة المدائن. ثم قاتله عبد الله بن عمر (والي الكوفة) فتفرق عنه أصحابه سنة ١٢٨هـ فخرج إلى المدائن، ولحق به جمع من أهل الكوفة، فغلب بهم على حلوان والجبال وهمذان وأصبهان والري. وقصده بنو هاشم كلهم حتى أبو جعفر المنصور واستفحل أمره، فجبي له خراج فارس وكورها. وأقام بإصطخر، فسير أمير العراق (ابن هبيرة) الجيوش لقتاله، فصبر لها. ثم انهزم إلى شيراز، ومنها إلى هراة، فقبض عليه عاملها وقتله بأمر أبي مسلم الخراساني؛ وهو صاحب البيت المشهور:

فعين الرضا عن كل عيب كليلة ... ولكن عين السخط تبدي المساويا
فلست برائي عيب ذي الضغن كله ... ولا سائلا عنه إذا كنت راضيا

تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٠٩/٣٣ ـ ٢١٩)، تاريخ الإسلام ت بشار (٤٤٧/٣) الأعلام للزركلي (١٣٩/٤).

(١) أبو عبد الله، الحسني، المدني، الأمير، الملقب بالأرقط وبالمهديّ وبالنفس الزكية (٩٣ ـ ١٤٥ هـ)، أحد الأمراء الأشراف من الطالبيين. ولد ونشأ بالمدينة. وكان يقال له صريح قريش، لأن أمه وجدّاته لم يكن فيهن أمّ ولد. وسماه أهل بيته بالمهديّ وكان غزير العلم، فيه شجاعة وحزم وسخاء، ثم ذهب مُلك الأمويين، وقامت دولة العباسيين، فتخلّف هو وأخوه إبراهيم عن مبايعة السفاح ثم أبي جعفر المنصور، واختفى عنه، ولكنه بعدما علم بمقتل أبيه على يد المنصور، خرج لقتاله؛ الأعلام للزركلي (٢٢٠/٦) سير أعلام النبلاء (٢١٠/٦)؛ مقاتل الطالبيين ٢٣٢.

(٢) الجَدّ والعَوْل والرّدّ من مسائل الفرائض، والحرام والخلع من مسائل الطلاق، والأروش من=

لم ينقُضْ فيه حكْمَ مخالِفِه فيها، ولا منَعه من الفتْوى بقولِه، ولمّا ظهر في آخر أيام الصحابة خلاف معبد الجُهَنيّ[١] في القدر كفّروه، ونهوا عن الصلاة خلف القَدريَّة، وعليهم.

ومنها: أن كلّ مسألة جاز ورود الشرع فيها بالحُكْمين المختلفين على البدَل فهي من الفروع، وكلّ ما لا يجوز ورود الشرع فيه إلا بحكم واحد، ولا يجوز التفريق بين العباد في حكمه، فهو من مسائل الأصول.

ومنها: أن كل ما جاز فيه النسخُ قبل ختْم الشريعة فهو من الفروع، وما امتنع فيه النسخُ والتبديل فهو من مسائل الأصول.

ومنها: أن كل ما اختلفوا فيه ووُجِد في العقل دليل على تصويب أحد المختلفين فيه، فهو من الأصول العقلية، وكلّ ما لا يعلم صواب أحد المختلفين فيه إلا بخبر شرعي أو علّة شرعية فهو من الفروع الشرعية.

وكل ما ذكرناه من الفروق من مسائل الأصول ومسائل الفروع، فإنما اعتبرناه في فروع لا نصّ ولا إجماع فيها، فأما ما أجمعت الأمة عليه أو كان

= مسائل الجنايات، وكلها مسائل اشتهر الخلاف فيها بين الصحابة، والنقل فيها مشهور في كتب الحديث، وقد اعتنى الإمام ابن القيم بذكر الكثير منها مع تحليلها وتأصيلها في كتابه المعروف بـ"إعلام الموقعين عن رب العالمين".

(١) معبد الجهني البصري (وفاته بين ٨١ ـ ٩٠ هـ) هو معبد بن عبيد الله بن عويمر، ويقال: معبد بن عبد الله بن عكيم، أول من تكلم بالقدر، روى عن ابن عباس، ومعاوية، وابن عمر، وعمران بن حصين، وحمران بن أبان، وغيرهم. روى عنه: معاوية بن قرة، وزيد بن رفيع، وقتادة، ومالك بن دينار، وعوف الأعرابي، وسعد بن إبراهيم، وآخرون. وثقه ابن معين. وقال أبو حاتم: صدوق في الحديث. **وكان من أعيان الفقهاء بالبصرة**. تاريخ الإسلام ت بشار (١٠٠٦/٢).

فيه من القرآن ما لا يحتمل التأويل، أو ورد فيه موجِب العلم المقطوع به، فإنه يكون بعد استقرار الشريعة أصلا بنفسه، يأثم المخالف فيه ويُنقَض عليه حكمُه، ولا يعتبر في مثله خلاف أهل الأهواء، وربما أورثهم خلافُهم الكفر كخلاف الميمونية[1] من الخوارج، في تحريم بنات البنات، [٥/أ] وبنات أولاد الإخوة والأخوات، وخلاف الخوارج في سقوط الرجم، وخلاف من أسقط منهم حدّ الخمر ونحو ذلك.

[الغرض من علم النحو]

والغرض المقصود من **علم النحو**: معرفة وجوه الكلام المستقيم من الفاسد على مذاهب العرب في لغاتها، وذلك **نوعان**: **إعراب وتصريف**؛

فالغرض من **الإعراب**: معرفة اختلاف أواخر الكلِم، لاختلاف العوامل الداخلة عليها، وهذا الاختلافُ الواقع في أواخر الكلِم، قد يكون تارة في اللفظ، وتارة في الموضع؛

والاختلاف في اللفظ ضربان:

(١) قال المصنف في الفرق بين الفرق: "هؤلاء اتباع رجل من الخوارج كان اسمه ميمونا، وكان على مذهب العجاردة من الخوارج ثم انه خالف العجاردة فى الإرادة والقدر والاستطاعة، وقال في هذه الأبواب الثلاثة بقول القدرية المعتزلة، وزعم مع ذلك أن أطفال المشركين فى الجنة، وزاد على القدرية وعلى الخوارج بضلالة اشتقها من دين المجوس، وذلك أنه أباح نكاح بنات الأولاد من الأجداد وبنات أولاد الإخوة والأخوات وقال إنما ذكر الله تعالى فى تحريم النساء بالنسب الأمهات والبنات والأخوات"؛ الفرق بين الفرق ص: ٣١١، والشهرستاني في الملل والنحل وسماه: ميمون بن خالد (٢٠٨).

أحدهما: بتعاقُب الحرَكات، والآخر: بالحروف، في الأسماء المعتلة، وفي تثنية الأسماء وجمعها السالم، وفي الأفعال المضارِعة؛

وقالوا: إن هذا الغرض الذي هو للإعراب، مقصورٌ على الأسماء المتمكِّنة، والأفعال المضارِعة، فأما حروف المعاني، والأفعال الماضية، فإنها غير مُعْرَبة، بل هي مبْنِيَّة، إما على حركة مخصوصة وإما على السكون.

وأما **الغرض الثاني** الذي هو معرفة **التصريف**، فهو: معرفة كيفية التصريف في حروف الكلمة بزيادة حرف أو حروف عليها، أو حذف حرف منها، أو إبدال حرف بحرف آخر، أو تقديم حرف على حرف، أو إدغام حرف في حرف، أو نقل العِلّة من بناء إلى بناء آخر؛

فهذا هو الغرض المطلوب من علم النحو في الجملة، دون التفصيل.

[علم الشعر]

والغرض المطلوب من **علم الشعر**: تحصيل أقوال موزونة مقفّاة، وتدل على معنى صحيح؛ ثم تنقسم أغراض طالبي هذا العلم خمسة أقسام: قسم ينسب إلى عَرُوضه ووزنه على اختلاف بُحُوره، وقسم ينسب إلى علم قوافيه ومقاطعه وشروطهما؛ وقسم ينسب إلى علم عربيته ولغته؛ وقسم ينسب إلى معرفة معانيه وأغراض قائليه؛ وقسم ينسب إلى معرفة جيده ورديئه.

والغرض المطلوب من **علم العروض** شيئان:

أحدهما: الاستدلال به على صحة وزن الشعر ممن لا ذوق له؛

والثاني: غرض ديني، وهو معرفة الفرق بين نظم القرآن ونظم الشعر،

وإبطال قول المعترضين على القرآن والسنة، بدعواهم فيها ما وزنه وزْن الشعر.

[الغرض من علم الحساب]

والغرض المطلوب من **علم الحساب**: استقامة المعاملة في كل ما يحتاج فيه إلى **علم الحساب**، من جمع أو تفريق أو تضعيف أو تنصيف أو ضرب أو قسمة أو إخراج جذور أو كِعاب أو إخراج مناسبات، والجمع والتفريق شامل لذلك كلّه لدخول أبواب الحساب فيهما.

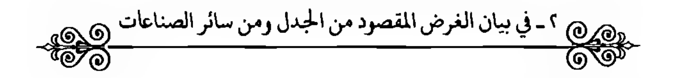
والغرض في **علم المساحة**: معرفة تقسيم الأشكال أو معرفة قسمتها بين الشركاء فيها أو معرفة قسمة الخراج والاعتماد عليها.

[الغرض من علم الهندسة]

والغرض من **علم الهندسة**: معرفة مقادير ذوات الأبعاد في الجهات الست، بجميع أنواعها، من ألطف لطيف إلى أجلّ جليل، ثم تقسم أغراض طالبي هذا العلم إلى طلب معرفة الخطوط وإلى معرفة الزوايا وإلى معرفة الأشكال المصورة بسطحها بلا تجسيم، وإلى معرفة المجسمات السفلية وإلى معرفة الأجسام العلوية، من جملة هيئات العالم [٥/ب].

[الغرض من علم الطب]

والغرض من **علم الطب**: معرفة مصالح الأبدان إما لحفظ الصحة، على الصحيح خوفا من زوالها، وإما بمداواة المريض لإزالة ألم المرض عنه، وقيل: إن الغرض منه معرفة صلاح البدن بتقوية أعضائه بما يشاكلها، وإدخال



أضداد العوارض فيها عليها، لإزالتها.

وإنما ذكرنا الأغراض المطلوبة في هذه العلوم، لأنا فرضْنا هذا الكتاب في آداب الجدل، وصاحبُ الجدل قد يجادل أصحاب هذه العلوم كلِّها، فيها أو في بعضها، على حسب بضاعته فيها أو في بعضها، فيحتاج إلى معرفة الغرض في كل نوع منها ليصحَّ بحثُه عنها، وسؤاله فيها، وجوابه عما يسأل منها، والله أعلم.



الفصل الثالث من هذا الباب
في بيان الآلات الموصلة في الأغراض

قد تقرر عند أهل النّظَر، أن للعلوم آلات، كما أن للصِّناعات آلات، فلو حضر أحذق النَّاس بكتابة أو صياغة أو غيرهما من الصناعات، ولم يحضر آلاتها، لم يقْدِر على إظهار صنعته، كذلك لو حضر أعقل الناس وأراد التوصل إلى نوع من العلوم النّظَرية، ولم يكن عالما بطرقه المُوصِلة إليه، لم يصح علمُه به.

وقد تحضر الآلات في الصناعة غير مستقيمة ولا تامة، فيوجب ذلك في العمل أحد شيئين: إما اضطرابَه واختلاله، وإما قلّته ونقصانه.

فكذلك آلات العلوم النّظَرية، متى كانت ناقصة بقصور المسْتَدِلّ عن الإحاطة بها، أوجب ذلك أحد أمرين: إما اعتقادا على الظن من غير يقين، وذلك كالاضطراب والاختلال في الصنعة، وإما قصورا عن الوصول إلى المطلوب أو بعضه، وذلك بمنزلة عدم الصنعة أو نقصانها.

وقد ضرب بعضُ أهلِ النّظَر للعلوم وآلاتها الموصلة إليها أمثالا:

❁ أحدها: تمثيلها بالصناعات وآلاتها كما ذكرناه؛

❁ والمثَل الثاني: أنَّ للعلوم مبادئ وأساسَات، كما للأبنية مبادئ



وأساسات، فمتى أحكمت المبادئ والأساسات، صحّ البناء عليها، كذلك القول في العلوم وأسبابها؛

۞ والمثل الثالث: أن للعلوم طرقا تؤدي إليها، كما أن للبلدان طرقا تؤدي إليها، فمن لم يعرف [الطريق][1] إلى البلد الذي هو غرضُه، لم يصل إليه، كذلك من لم يعرف طريق الاستدلال على نوع من العلوم الاستدلالية لم يصل إليها؛

فإذا تبيّن أن للعلوم النّظَرية آلاتٍ، يُتوصّل بها إليها، على جرْي العادة، وإن كان في مقدور الله تعالى خلق كل نوع من العلوم في قلوب العباد ضرورة على نقض العادة، رجعنا إلى تفسير آلات العلوم النّظَرية، فقلنا:

أصل الآلات في علم الكلام شيئان، هما: البُرهان والإلْزام.

والبرهان نوعان: ضَروري واستدلالي؛

والضروري ضربان: حسّ وبديهة، والاستدلال إنما يصح بالردّ إلى الحس وإلى البديهة؛

ووجوه **الإلزام** كثيرة، نذكرها في باب الأسئلة والمطالبات.

وأصل الآلات في **علم الفقه**: معرفة أصوله المعروفة بأصول الفقه، وهي كلام في أدلة الفقه وأنواعها وشروطها.

وأصل الآلات في **علم النحو**: معرفةُ النظائر والعلل في وجوه الكلم.

---

(١) ساقطة من الأصل، وقد زدناها ليستقيم المعنى.

وأصل الآلات في **علم الطب**: معرفة تركيب الأبدان، والأخلاط التي في الأبدان، ومعرفة طبائع الأغذية والأدوية، ومعرفة التعديل في المزاج والزيادة والنقصان.

وأصل الآلات التي لا بدّ منها لصاحب الجدل، في كل علم معرفة خمسة أشياء، وهي: المقالة والدلالة والإلزام والانفصال، والأصل الذي ينبني عليه الاستدلال.

وصاحب المسألة في كل نوع من العلم إذا ردها إلى أصل ذلك العلم ومقدماته، سقطت عنه المطالبة بتصحيح [٦/أ] ما قبلها من الأصول إلا بأن ينقل السائل سؤاله إلى ذلك الأصل.

وبيان وجوه الانتقال يأتي في بابه[١] بعد هذا، إن شاء الله تعالى.



(١) يأتي في الباب السادس عشر من الكتاب.



باب [ثان]

في بيان حدود النّظَر وأقسامه، وذكر شروطه وأحكامه

يقع في هذا الباب ستة فصول، هذه ترجمتها إن شاء الله:

فصل: في ذكر معنى النّظَر، وأقسامه في اللغة؛

فصل: في إثبات النّظَر طريقا من طرق العلوم؛

فصل: في حكم العلم الواقع عن النّظَر وأوصافه؛

فصل: في صفة الناظر والفرق بينه وبين منْ لا يصح منه النّظَر؛

فصل: في بيان ما يصح النّظَر فيه ويدرك به معرفته؛

فصل: في لزوم النّظَر ووجوبه.

وسنذكر في كل واحد من هذه الفصول مقتضاه إن شاء الله ﷻ.

الفصل الأول
في ذكر معنى النّظَر وأقسامه

اعلم أن النّظَر المستعمل في الجدَل[١]، معناه: **الفكْرُ في الشيء المنظور فيه، طلبا لمعرفة حقيقة ذاته أو صفةٍ من صفاته**[٢]؛ وقد يفضي إلى الصَّواب إذا رُتّب على وجْهِه، ويكون خطأ إذا رُتِّب على غير وجهِه[٣].

---

(١) وهو في الواقع غير مخصوص بالجدل، بل هو عامّ في كلّ علم، ولهذا وجدناه متناوَلا في العلوم الأخرى كالكلام وأصول الفقه كما سيأتي في الحواشي.

(٢) لعل هذا التعريف أصل صاحب الكافية في حدّه بأنه: "فكر القلب وتأمّله في حال المنظور، ليعرف حكمُه، جمعا أو فرقا أو تقسيما"، والزائد عنده الكلمات الثلاث الأواخر، تفصيلا لجنس "تعرّف الحكم". وأصلهما جميعا تعريف أبي الحسن الأشعري ﷺ الذي نقله في مجرد مقالاته (ص: ٣١): "هو الفكرة والتأمل، لحال المنظور فيه، بردّ غيره إليه، ليعلم موافقته له في الحكم من مخالفته، ولذلك شروط من استوفاها على حدّه وحكمه، بان له وجْه ما نظر فيه بصحة أو فسادﷻ؛ وأما الجُوينيّ فقال في البرهان (٢٩/١): "**النظر عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات وأساليبها**؛ ثم العلوم الحاصلة على أثرها كلّها ضرورية"، وهو من المواضع التي خالف فيها الجويني لمذهب صاحب "الكافية في الجدل".

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٦٢/١)، بعدما اختار التعريف الذي اعتمده أغلب الأصوليين وهو: "الفكر المؤدي إلى علم أو ظن"، وأصلُه عند القاضي ابن الطيب الباقلاني ﷺ في التقريب والإرشاد (٢١٠/١)، وتبعه عليه أكثر المتكلمين والأصوليين وانظر الغنية في الكلام (٢٣٠/١)، وإرشاد الجويني (ص: ٥) وما بعدها، وشرح الإرشاد للمُقترَح (١١٠/١)، والإسعاد لابن بزيزة (ص: ٦٨) وما بعدها وقد ساق بعض الاعتراضات على التعريف مع ردّه عليها.

وفي هذا النّظَر، ورد قوله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، والمراد به نظر الفِكْر والاعتبار كما ذكرنا.

ومنها النّظَر بمعنى الانتظار، كقوله: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: ٣٦]، و﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً﴾ [يس ٤٩]؛

ومنها النّظَر بمعنى التأخير، كقوله: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، وقول إبليس اللعين: ﴿قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤].

ومنها النّظَر بمعنى التعطُّف والرحمة، كقوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: ٧٧].

ومنها النّظَر بمعنى الرؤية بالبصر، كقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ و٢٣].

والنّظَر المقرون بالوجوه، وبحرف "إلى" لا يكون إلا بمعنى الرؤْية، وإذا قُرن النّظَر بالقلْب جاز كونه بمعنى الانتظار، وإذا قُرن بحرف "في" أو بآلة له فهو النّظَر المقصود في الجدل، وفي تعرُّف الحقائق به[1].

(١) جرى على ذكر هذه النظائر أكثر المؤلفين في الكلام والأصول؛ وانظر: الغنية في الكلام (٢٢٩/١)، والإسعاد في شرح الإرشاد (ص: ٦٨).

الفصل الثاني من هذا الباب
في إثبات النّظَر طريقا من طرُق العُلوم

اختلفوا في النّظَر والاستدلال:

فزعمت السّوفْسطَائية(١) النافية للحقائق، والسَّمَنيَّةُ(٢) الذين قالوا بتكافُؤ الأدلة، أنَّ النّظَر والاستدلال لا يُنتجان علما، وإنَّما يورِّثان ظنًّا بلا علم، وزعم هؤلاء السَّمَنيَّة أنه لا معلوم إلا ما أدرك بالبداهة أو بإحدى الحواسّ الخمس(٣)،

---

(١) السوفسطائية: معنى هذه اللفظة عندهم المموّهون الممخرقون؛ وهم طائفة من المعلّمين الإغريق، اشتهروا بإنكار الحقائق، واستخدام الأقيسة المركبة لتغليط الخصوم، وهم أربع فرق؛ انظر: البدء والتاريخ (٤٨/١)، الإسعاد (ص: ٧٦)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٩٥٧/١)، وسيأتي للمؤلف تفصيل عنهم في الفصل الأول من الباب الخامس.

(٢) السَّمَنية: بفتح السين والميم، وإنَّما ضبطناها كذلك نظرا إلى أنها مشتقة من الكلمة السنسَكريتية sramana أو مقابلها بالهندية samana، كذا قررها الدكتور جوزف فان اس في كتابه: علم الكلام والمجتمع (٤١/٢ ـ ٤٣)، ويؤكد هذا ما حكاه ابنُ بزيزة (ت ٦٦٢) في شرحه على الإرشاد (ص: ٧٤)، عن بعض شيوخه أنها بتخفيف الميم، وعن بعضهم أنها بفتح السين وسكون الميم؛ وهي فرقة من الدهرية قالوا بقدم العالم، وأبطلوا الاستدلال بالنّظَر، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس، ويقابلها الفرقة البرْهمية؛ راجع: الفرْق بين الفرق (ص: ٣٠٠).

(٣) ما نسبه المؤلف إلى السَّمَنية من الحصر في الحواسّ والبداهة، لعلّه هو الصحيح، غير أن الإمام الجويني في الإرشاد نسب إليهم حصْرَ المعلوم في الحواس فقط (ص: ٥)، وأنكر ذلك شارحُه الشيخُ المقترَح، وقال (١١٥/١): «وإنما غلِط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم، فإنهم كانوا يقولون المعلومات كلّها بالحواسّ، وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا،=

وكان المعروف بالحدَّاد الحُصَري[1] وابن أبي العوجاء[2] على هذا المذهب بالبصرة، وصنف الحُصَري منهم في إبطال النّظَر كتابا سماه "**الجاروف**"، بمعنى انه يجرِف المذاهب، وينفيها لقوله بإبطال المذاهب كلها، وقد نقض ذلك الكتاب عليه ابنُ الراوندي وابنُ سريج[3]

= ولا يسمونه معلوما، فالنزاع في تلقيب واصطلاح، ولا منازعة من حيث المعنى»، وكذلك نسب هذا التصحيحَ إلى "بعض الأئمة" ابنُ بزيزة في الإسعاد (ص: ٧٥)، ولم نقف على ما يعضد هذا التفريق والله أعلم.

(١) ذكر صاحب الفهرست (ص ٥٩٩ بتحقيق أيمن فؤاد سيد)، رجلين: الأول: أبو سعيد الحصري الصوفي، والثاني: أبو حفص الحداد، وهو الذي نسَب إليه: الجاروف في تكافؤ الأدلة؛ ولم أقف على ترجمة مستوفاة له، غير أنا وجدناه يذكر مع ابن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدوس المتَّهميْن بالإلحاد كما في معجم الأدباء للحموي (٦٨١/٢ ـ ٦٨٢)، وفيه "الحصيري" بدل الحصري والله أعلم.

(٢) عبد الكريم بن أبي العوجاء، خال معن بن زائدة؛ زنديق مغتر؛ قال أبو أحمد بن عدي: "لما أخذ لتضرب عنقه قال: "لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحلل الحرام". قتله محمد بن سليمان العباسي الأمير بالبصرة. وقصَّ الأصبهاني في الأغاني (١٠٣/٣) بعضَ خبره، وقال: "وكان عبد الكريم يُفسد الأحْداث، فهدده عمرو بن عبيد، فلحق بالكوفة فدل عليه محمد بن سليمان فقتله وصلبه، وذلك في زمن المهدي بعد الستين ومائة" ميزان الاعتدال (٦٤٤/٢) لسان الميزان (٥٢/٤)، المغني في الضعفاء (٤٠٢/٢).

(٣) وقال المصنف ﷺ في "أصول الدين" ص: ٣٣٤: "وكان أبو العباس ابن سريج أنْزَع الجماعة في هذه العلوم، وله نقض على كتاب الجاروف، وعلى القائلين بتكافؤ الأدلّة، وهو أشبَعُ مِن نَقْض ابن الراوندي عليهم"؛ وابنُ سريج هو: أحمد بن عمر بن سريج القاضى أبو العباس البغدادى، تفقه على أبى القاسم الأنماطى وسمع الحسن بن محمد الزعفرانى وعباس بن محمد الدورى، قال الشيخ أبو إسحاق (الشيرازي): "كان يقال له الباز الأشهب وولى القضاء بشيراز"، قال: "وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعى رحمة الله تعالى عليهم حتى على المُزنى"، وقال أبو حفص المطوعى: "ابن سريج سيد طبقته بإطباق الفقهاء وأجمعهم للمحاسن باجتماع العلماء ثم هو الصدر الكبير والشافعى الصغير والإمام المطلق والسباق=

وغيرهما[١] بما فيه كفاية.

[القول بصحة النَّظَروأدلته]

وذهب سائر أهل البصائر من المسلمين[٢] ومن أهل الكتاب، ومن الفلاسفة إلى أن النّظَر أحد طرق العلوم، وأنه يتوصّل به إلى معرفة ما غاب عن الحواسّ، ولم يُدرك بالبدَائِه.

والدليل على صحة النّظَر والاستدلال:

أنه لا يخلو أن يكونَ صحيحا أو فاسدا، فإن كان صحيحا فهو قولُنا، وإن كان فاسدا فلا يخلو إما أن يكونَ العلْمُ ببطلانه ضروريا أو كسْبيّا، فإن كان ضروريا وجب أن يَعلم بطلانَه القائلون به ضرورة، وأن يكونوا على

= الذى لا يلحق **وأول من فتح باب النظر وعلم الناس طريق الجدل**"؛ وقال الإمام الضياء الخطيب والد الإمام فخر الدين (الرازي) فى كتابه غاية المرام: "إن أبا العباس كان أبرع أصحاب الشافعى فى علم الكلام كما هو أبرعهم فى الفقه"، قال ابن السبكي: "ولأبى العباس مصنفات كثيرة يقال إنها بلغت أربعمائة مصنف، ولم نقف إلا على اليسير منها، وقفت له على كتاب فى الرد على ابن داود فى القياس، وآخر فى الرد عليه فى مسائل اعترض بها الشافعى، وقد ناظر أبو العباس الإمامَ داود الظاهرى، وأما ابنه محمد بن داود فلأبى العباس معه المناظرات المشهورة، والمجالس المروية؛ وكان أبو العباس يستظهِر عليه، قال: "واعلم أن وفاة ابن سريج كانست سنة (٣٠٦هج) بإجماع" طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢١/٣ ـ ٢٥).

(١) وممن نقضه عليه: أبو علي الجبائي وأبو الحسين الخياط والحارث الورّاق؛ كما في الفهرست لابن النديم (٥٩٩/١). وقد أشار إليه القاضي عبد الجبار المعتزلي في المغني في أبواب التوحيد ١٧٨/١٢، في باب الأدلة السمعية على صحة النظر، بما يوضح أن صاحب الجاروف قد ضمن كتابه أدلة من القرآن على بطلان النظر.

(٢) منهم المعتزلة بسائر فرقهم، انظر: المغني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار (٤١/١٢ وما بعدها)، والماتريدية، راجع: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسَفي (١٤٤/١ وما بعدها).

كثرتهم متفقين على إنكار بطلانه، مع كونهم مضطرين إلى العلم ببطلانه، ومن ادعى هذا عليهم، لم ينفصل من مخالفته إن ادعوا على جميع نفاة النّظر أنهم قد علموا صحته وكذبهم في إنكاره باضطرارَ غير أنهم جحدوا.

وإن كان العلم بفساد النّظَر من جهة الاكتساب والتأمل، من جهةِ دعواهم أن أهلَ النّظَر لمَّا اختلفوا في نظرهم، وفيما أورثَه النّظَر [٦/ب] لهم، وخرج بعضهم إلى تكفير بعض، عُلِم أن النّظَر لا يثْمر عِلْما[١].

فإن هذا الاستدلال نظرٌ منهم، فإن كان النظر كلُّه فاسدا فاستدلالهم هذا منه، وإذا اعترفوا بفساد ما أفسدوا أنه النّظَر، ثبت النّظَر، وبطَل إفساده، لأن ما لا سبيل إلى إبطاله إلا بإثباته صحَّ ثبوتُه[٢].

فإن قالوا: أنتم تثبتون الخبر طريقا من طرق العلوم، فهلا جاز أن يعلم فساد النّظَر بالخبر؟

قيل: إنَّ نَافي النّظَر لا يرى الخبرَ دليلا، وليس له الاستدلال على شيء بما لا يراه دليلا[٣].

وأما نحن، فإنَّا وإن رأينا الخبر أحد طرق العلوم؛ فقد وجدنا الأخبار على ضربين:

---

(١) هذا الدليل نفسُه عند الباقلاني في التقريب والإرشاد (٢١٣/١)، غير أنه هنا أكثر تفصيلا.

(٢) وعبارة القاضي في التقريب والإرشاد (٢١٤/١): "وكل أمر لا يمكن نفيُه إلا بإثباته فإثباته واجب لا محالة"، وعبّر عنه أبو المعين في التبصرة (١٤٧/١): "كل شيء في نفيه إثباتُه كان ثابتا ضرورة".

(٣) يأتي للمؤلف مزيد بيان في وجه هذا الاعتراض، في شروط الاستدلال وأن من شرطه أن يعتقده المستدل دليلا، وذلك في الفصل الرابع وما يليه.




ضرب منْهما تواتر يوجب العلم الضروريّ، بصحة ما وقع الخبرُ عنه، ولسنا نعلم ضرورةً بطلانَ النّظَر، فعلمنا أنه ليس فيه تواترٌ، يوجب العلم بفساده ضرورةً.

وليس بعد هذا النوع من الخبر إلا ما تعرف صحتُه بنظر واستدلال[١]، ويستحيل بطلانُ النّظَر بخبرٍ تتوقف صحتُه على تصحيح النّظَر له.

ومما يدل عليه[٢] أن العِلم بالمعلومات إمَّا أن يكونَ مقصورا على طرق الحواسّ والبدائه، وإما أن يكونَ مقصورا على الخبر، وإما أن كون مُسْتدرَكا من الحواس والبدائه والخبر والنّظَر:

ولا يجوز أن يكونَ مقصورا على الحواسّ والبدائه، كما قالت السَّمَنيَّة[٣]، لأنه يقال لهم: بماذا عرفتم صحة مذهبكم؟

فإن قالوا: بالحسّ والضرورة، قيل: لو كان كذلك، لعرفنا نحن صحةَ مذهبكم بالحس والضرورة.

فإن ادعوا علينا هذه المعرفة، وزعموا أنا جاحدون لما عرفناه بالضرورة، قيل: بِمَ تنفصلون ممن ادعى عليكم معرفتكم بصحة النّظَر وإبطال مذهبكم ضرورة، وزعم أنكم جاحدون لما عرفتموه بالضرورة، فإن قالوا: لا يصح علينا مع كثرة عددنا الاجتماع على جحْد ما نعلمه بالضرورة، قيل: إن

---

(١) يعني الضرب الثاني من الخبر، وهو خبر الآحاد. وسيأتي للمؤلف بيان شروط قبوله في الفصل الخامس من باب بيان شروط الأدلة وكيفية استعمالها.

(٢) متابعة لأدلة وجوب النّظَر ردّا على نفاة النّظَر من السمنية وغيرهم.

(٣) تقدم تعريفها في ص: ٣٧.

خصومكم من أهل النّظَر، فِرقٌ أقلُّها عددا أكبرُ منكم، ومن أضعافكم، فكيف صحَّ عندكم اجتماعهم على إنكار ما علموه ضرورة، وإن جاز عليهم جحدُ ما علموه ضرورة، فجوازه عليكم مع قلة أتباعكم أولى.

وإن أُبطل ذلك، صحَّ بطلان قول من زعم أن طريق العلم مقصورٌ على الضرورات.

ويبطل أيضا قول من قصَره على الخبر، لأن التمييز بين الخبر الصدقِ والخبر الكَذب، لا يقع بنفس الخبر، لحاجة كل خبر إلى دلالة على صدقه، فبطَل كونُ العلم مقصورا عليه.

وإذا بطَل هذان السؤالان، صحَّ أن للعلم طرقا: منها البديهة، ومنها الحس، ومنها الخبر، ومنها النّظَر.

ومما يدل عليه[1]: علمُنا ضرورةً باختلاف المذاهب والديانات، ولا يخلو جميعها من ثلاثة أوجه: إما أن يقال إن جميعَها حقٌّ أو يقال إن جميعَها باطل، أو يقال إن بعضها حق وبعضها باطل.

فيقال لنُفاة النّظَر: ما تختارون من هذه الأقسام الثلاثة؟

فإن قالوا: جميعها حقٌّ، فقد أقرُّوا بتحقيق مذاهب مخالفيهم، وفي ذلك تصحيحُ النّظَر، لأن مخالفيهم يرون النّظَر صحيحا، وطريقا للعلوم النّظَرية، وإن قالوا: ببطلان جميع المذاهب، لزمهم إبطال مذهبهم، لأن القول بإبطال المذاهب مذهبٌ.

---

(١) الدليل الثالث على صحة الاستدلال بالنّظَر.

وإن قالوا: بعضُها صحيح، وبعضها فاسد؛

قيل: بماذا يقع التمييز بين الصحيح والفاسد منها؟

فإن قالوا: بالحسّ والضرورة، قيل: إن مدّعي الحس والضرورة في علمه بصحة مذهبه، يُعارضه مخالفُه في دعوى الحس والضرورة في صحة قول نفسه.

وإذا تعارضت الدعاوى فيها لم يمكن [٧/أ] الفصل بينهما إلا بدليل سواهما، ولا سبيل إليه إلا من جهة النّظَر والاستدلال كما بيّنا، وصحَّ كون النّظَر مميزا بين الحق والباطل.

ومما يدل عليه[1]: سؤال نفاة النّظَر عن مسائل لابد لهم من إثبات القياس والنّظَر فيها:

❁ منها: أنا سألناهم عمن دخل بيتا ورآه خاليا، ثم عاد إليه بعد يوم أو بعد شهر، فوجد فيه فيلا أو وجده ملآن حنطةً:

فلا يخلو من أن يعتقد حدوث الفيل والحنطة في البيت حين دخله أوْ لا، فيُكذّب حسَّه لأنه رآه فارغا ورأى مكان الفيل والحنطة، ورأى في المرة الثانية ذلك المكان مشغولا بما فيه.

وإما أن يعتقد حدوث الفيل والحنطة في البيت ابتداء من غير نسْل ولا زرع ولا نقل، وهذا مالا يدرك بالضرورة، ولا يقول به نفاة النّظَر فضلا عن أن يعلموه.

---

(١) الدليل الرابع على ثبوت حجية النّظَر، مداره على الاضطرار العادي للنظر والقياس من غير توقف على الحس.

وإما أن يعتقد نقل الفيل والحنطة إلى البيت من مكان سواه، ولابد له من هذا، ومن اعتقد هذا أو علمَه فقد علم ما لم يدركه بحاسّة، فإن قاسه على ما شاهد قبل ذلك من انتقال الأجسام من مكان إلى مكان، فهذا هو القياس الذي أنكروه.

ويُسألون أيضا عمن نشأ في أرض لم يشاهد فيها إنسانا إلا أسود كأرض الزنج، أو لم يشاهد الأشجار إلا نوعا واحدا، هل يلزمه أن يعتقد أن لا إنسان إلا أسود كما شاهد، وأنْ لا شجرَة إلا من الجنس الذي شاهد، أم يجوّز وجودَ إنسان وشجرةٍ بخلاف ما شاهد منهما في اللون والثمرة؟

فإن ألزموه أن يعتقد أن كل إنسان، وكل شجرة، مِثلُ ما شاهد منهما في الصورة واللون والثمر، فقد كذَّبوا حواسّ أنفسهم، وألزموا غيرهم اعتقادَ خلاف المحسوس في العالم، وفي هذا إبطال منهم لدلالة الحواس، وفيه نقض قولهم إنها هي الطرق المؤدية إلى العلم دون غيرها.

وإن قالوا فيه إنه يعتقد جواز [وجود](١) إنسان وشجرة خلاف ما شاهد، بطَل قولهم بأن ما لا يُدرك بالحواسّ لا يكون معلوما.

وقيل لهم: أتجيزون أن يكونَ في الموجودات ما هو بخلاف محسوساتكم جميعا، فيُلزَمون حينئذ جواز ثبوت ما أنكروه من الأَعْرَاض التي ليست بمحسوسة، ومن الأجسام التي أنكروها من الملائكة والجن والشياطين، وفي هذا بطلانُ قولهم: لا يُعلم شيء إلا من جهة الحواس والبدائه.

(١) ساقطة من الأصل، وهي زيادة يقتضيها السياق.

[أدلة نفاة النَظَر والرد عليها]

واستدلّ نفاة النّظَر بأن قالوا:

ليسَ لما اعتقده أهلُ النّظَر من جهة نظرهم حقيقةٌ، وان ظهر بعضهم على بعض، فليس ذلك لحقيقة قوله، لكن لذَرابة[1] لسانه، وكثرة شُبَهِه وتمويهاته، لأنا نجد مَنْ هذه صفتُه، يظهَر عليه من هو أطْلَقُ منه لسانا وأعذَب منه عبارة، وأحذق منه بوجه التمويه.

فيقال لهم: هذا الذي أوردتموه نظرٌ واستدلال منكم على إبطال كون النّظَر موصلا إلى العلم بصحة شيء أو فساد شيء، فإن كان النّظَر كلّه فاسدا، فنظركم هذا فاسد، غير دال على فساد النّظَر.

ويقال لهم: ما أنكرتم على استدلالكم هذا أن لا يكون ظهور بعض القائلين بتكافؤ الأدلة على بعض أهل النّظَر، دليلا على صحة القول بتكافؤ الأدلة، وإنما يكون ظاهرا عليه ببراعة لسانه وكثرة تمويهه، وفي هذا شك في تكافؤ الأدلة، وفيه إبطال قولهم بالقطع على تكافئها.

واستدلوا أيضا بأن قالوا: إن وجب تصحيح النّظَر لأنه قد يفضي إلى علم أحيانا عند مثبته، وجب إفْسادُه، لأنه قد يفضي إلى الجَهْل أحيانا، وذلك أن المُختلفَيْن من أهل النّظَر، في نفي حكم وإثباته، كل واحد منهما يدّعي أن نظره أداه إلى علم، وأن نظر صاحبه أدّاه إلى جهل، وقد أجمع الفريقان على أنه لابد أن يكونَ [٧/ب] أحد الاعتقادين جهلا، والنّظَر قد أدَّى اليه أَداءَ الآخرِ إلى العلْم.

(١) ذرب يعني صار حادا، مختار الصحاح مادة: ذ ر ب.

فيقال لهم: لسنا نقول إن النّظَر مع استيفاء شروطه مؤدٍّ إلى الجهل بِحال، بل نقول إنه إذا وضع في حقه وترتيبه، فلابد من أن يُؤديَ إلى العلم بحكم المنظور فيه، وفي صفته، ويستحيل وقوعُه على هذا الوجه، والعلم بمدلوله غير واقع، كما يستحيل سلوك الطريق إلى مدينة ما، واستيفاء المسافة إليها قطعا، مع عدم الوصول إليها، وكلٌّ من صار إلى اعتقاد قدم العالم أو نفي الصانع أو إلى بدعة ضالة، فما صار إليها بنظر صحيح، إنما صار إليه بشبهة أو تقصير منه في شروط الدليل، كالمخطئ لطريق المدينة، وإن سلك بعض الطرق لشبهة عرضت له فيه، فعدَل عن سَمْته فلم يصل إلى مقصوده.

ثم يقال لهم: يجب على اعتلالكم إبطالُ كون الحواسّ أدلةً للعلم، لأن أهل الحواس قد اختلفوا في المُدرَك بالحواس، وصاروا فيه إلى أمور متضادّة، وكلٌّ منهم يزعم انه صار إلى ما صار إليه من جهة إدراك الحواس، كمن يزعم أن الأَعْرَاض محسوسة له، لأنه يميز بالحاسة بين الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وخصمُه يزعم أن الأَعْرَاض لا تُدرك بالحواسّ، لاستحالة اتصال الشعاع بها، واستحالة لمسها وذوقها، وقد وجدنا الممرور لغلبة الصفراء عليه، يعتقد مرارة العسل عند ذوقه، ويعتقده غيرُه حُلْوا، أو يرى الأَحْوَلُ الشَّيءَ فيعتقده اثنين، ويزعم أن حسَّه دلَّهُ على ذلك، وهذا الاعتقاد جهل، وقد صار إليه من جهة حسّه، فاعتلالكم يوجب إبطال كون الحواس طرقا للعلوم.

فإن قلتم: إنَّ من اعتقد الخطأ من هؤلاء، فمنْ أجْل عارضٍ عرض له في حاسّته أو محسوسِه أو في المسافة التي بينهما، فيخيّل له المحسُوس على خلاف صفته؛ ولو ارتفعت تلك العوارض، لأدرك بالحسّ محسوسَه على ما هو به.



قيل لكم: كلّ ناظر إذا أخْطأ فإن خطأه لعارضٍ عرضَ له في نظره، وظنَّ المنظور فيه على خلاف صفته، ولو ارتفعت العوارضُ عنه لعلمه على ما هو به.

ثم يقال لهم: إن كان النّظَر كلُّه فاسدا، فاستدلالُكم هذا على إفْساده فاسد، لأنه نوعٌ من النّظَر، وهو من النوع الفاسد عندنا مفصَّلا[١]، ومن الفاسد عندكم في الجُملة والتفصيل[٢].

واستدلّوا أيضا بأن قالوا: وجدنا الإنسان يعتقد مذهبا برهةً من الدهر، ويناضل دونه، ويستحِلُّ دمَ مخالفيه، ثم ينكشف له خلافُه، فيتركَه، وينصُر ما كان يُفسِدُه، وإذا كان كذلك، لم يكن لكل واحد من مُثبتي النّظَر أمانٌ من أن يكونَ هذه قضيةُ اعتقاده.

يقال لهم: أمّا الذي آمَنّا[٣] من الخطأ في اعتقادِنا، فالأدلَّةُ الصحيحة، فإنْ أردتم العلم بصدقنا في هذه الدعوى، فسَلُوا عن دليل كلِّ شيء، مما نعتقده على التفصِيل، حتى نريكم عجزَكم عن الطعن فيه.

فإن قالوا: كذا يقول مخالفُوكم فيما هم عليه[٤]، وكذا كنتم تقولون فيما انتقلتُم عنه.

قيل: لم نقلْ إن الحجة على صحةِ مذهبنا[٥]، دعْوانا قيامُ الدّليل عليه،

---

(١) أي: لأنا نقول بصحته مجملا، أي باعتباره طريقا من طرق العلم، ولكنه هنا فاسد لاختلال شرطه. وسيأتي للمؤلف ﷺ مزيد بيان للاستدلال الجملي والتفصيلي.

(٢) راجع: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/١٤٨ - ١٤٩).

(٣) كذا ضبطها في المخطوط، وأصلها: آمننا.

(٤) أي من الرأي المخالف وهو الناتج عن النّظَر.

(٥) أي: الذي أدانا إليه الدليل النّظَري، في الأصول أو في الفروع.

بل قلنا: حجتُنا قيامُ الدّلالة عليه، فإن طالبتم بها، أقمناها[١].

ثم إن هذا الاستدلال يفسد قولكم بإبطال النّظَر، لأنا وجدنا كثيرا من نفاته، قد رجعوا إلى إثباته، فما يدريكم لعلَّكم ترجعون من نفيه إلى إثباته، بأن ينكشف لكم خطؤكم في نفيه [٨/أ].

على أن هذا الذي أوردتموه نظرٌ واستدلال، فإن كان جميع وجوه النّظَر والاستدلال باطلا، دخل فيه استدلالُكم هذا.

ثم إن هذا الاستدلال يوجب خروجَ العاقل عما لا يصحُّ خروجُه منه، لأنه إما أن يعتقد في العالم حدوثَه أو قِدمَه، ولا يخلو من أحدهما، فإن وجب ترك الاعتقاد، لجواز الرجوع عنه، وجب ترك هذين الاعتقادين لجواز الرجوع عنهما، ووجب تركُ الشكّ فيهما، لجواز الرجوع عن الشكّ فيهما إلى أحدهما، وهذا ما لا سبيل إليه.

واستدلوا **بأن قالوا**: لو كان الدليل النّظَري صحيحا، لاحتاج المستدل به في العلم بصحته، وبأنه دليل على ما هو دليل عليه، إلى دليلٍ آخر سواه، لأنه لا يعلم كونه دليلا على مدلوله باضْطِرار، وكذلك القول في الدليل على كونه دليلا، في حاجة إلى آخر لا إلى غاية، وما يتعلق بما لا غاية له يجب بطلانه[٢].

---

(١) أي: إذ لم نقف عند الدعوى الإجمالية بل نحن لا نعتقد إلا عن دليل، ولا نتبع إلا ما يقتضيه الدليل، بشروطه وأركانه، وانظر: الكامل في اختصار الشامل (١/١٧٥).

(٢) لأنه "تسلسل" وهو باطل عقلا، ويلاحظ أنهم استدلوا بالدليل النّظَري على إبطال الدليل العقلي، وهو تناقض منهم.



فيقال لهم: إن المستدلّ لابد أن يكونَ عالما بالدليل، فإن كان دليله مما يدرك بالحواسّ، لم يحتج في العلم بوجوده إلى دليل سواه، وإن كان غائبا عن الحسّ والضرورة، علم وجوده بدليل، ولابد من انتهاء دليله إلى علمِ الحسّ أو البديهة.

ثم يقال لهم: إذا كانت دعواكم فساد النّظَر، مما لا يعلم بالحس والضرورة، وجب أن يكونَ مدلولا عليها بدلالة واحتاجت الدلالة عليها إلى دلالة على أنها دالة على مدلولها، وكان القول في الدلالة على الدلالة، كالقول في الدلالة الأولى، حتى يتسلسل ذلك لا إلى غاية، فيجب من هذا بطلانُ استدلالكم على إفساد حكم النّظَر.

واستدلوا بأن قالوا: لا يخلو مثبتُ النّظَر من أن يكونَ علم صحة النّظَر بنظر أو بضرورة، فإن ادعى الضرورة فيها، قوبل بدعوى الضرورة في فساد النّظَر، وإن علم صحتَه بنظر، فذلك النّظَر أيضا يجب أن يكونَ معلوما صحتُه بنظرٍ آخر، ثم كذلك لا إلى غاية.

فيقال لهم: إن النّظَر عندنا معلومُ الصحة **بنظرٍ داخلٍ في جملة النّظَر**، وهو علمُنا بفساد قول من زعم أنه لا يعلم شيء إلا بالحواسّ، وفساد قول من زعم أنه لا معلومَ إلا من جهة الخَبر، ولم يكن وراءهما إلا النّظَر، فهذا النّظَر يؤدي إلى العلم بصحة النّظَر[١]، **وليس يستحيل أن يعلم بالشيء صحةُ نفسِه وغيرِه، كما لا يستحيل أن يكونَ الخبرُ خبرا عن نفسه وعن غيره**، كقول القائل: "كل خبر يقتضي مخبَرا، وكلُّ خبر صدقٌ أو كذب"، فيكون هو داخلا

(١) استفاد منه هذا الجواب، الإمامُ ابن عقيل في كتابه الواضح في أصول الفقه (٥٥/١).

في ضمن ما وقع الخبرُ عنه، وكذلك العلمُ بأن كلَّ علم يقتضي معلوما علمٌ بنفسه، وبحكمِ كل علم[1].

ثم يقال لهم: بنظرٍ علمتم بطلان النّظَر أم بضرورة؟

فإن ادعوا فيه الضرورة قوبلوا بدعوى الضرورة في بطلان قولهم، وإن ادعوا فيه النّظَر، قيل: لو كان النّظَر فاسدا لما كان مؤدّيا إلى العلم بفساد شيء ولا إلى العلم بصحَّته.

واستدلوا: بأن النَّاظر المثبت للشيء بغيره الذي هو أصلُه، قد يقيسُ ذلك الأصل على أصل آخر، وقد يكون الأصل الثاني مقيسا على ثالث ورابع إلى العاشر، فإذا تفكر في العاشر والفرع الذي قاسه، وجد بينهما من التفاوت ما لا خفاء به، فيكون كمن وجد حصاة ثم شبه بها غيرَها وألقى الأولى، ثم شبّه بالثانية غيرَها، وألقى الثانية، ثم شبه بالثالثة رابعة، وألقى الثالثة، ثم كذلك إلى العاشرة، ثم [٢/ب] نظر إلى العاشرة والأولى، فوجد بينهما من التفاوت ما لو علمه في أول قياسه لامتنع من القياس فيه.

فيقال لهم: كلّ منْ شبَّه بين الحصاتين في الشكْل والوزن واللَّون، ثم طرد هذا القياس في سائر الحصيات، استوت الحصيات فيما شبه بينها

(١) راجع: الإرشاد (ص: ٤)، وفي الإسعاد لابن بزيزة استضْعف هذا الاستدلال؛ لكنّ شارحه المُقْتَرَح (١/١١٧ ـ ١١٨) قرَّره وقبله، غير أنه سمى هذا الاستدلال بالتجربة والامتحان، وهي إشارة ذكية منه، وهي من شواهد نضج الفكر الإسلامي المُبكر، وراجع الغنية (١/٢٣٢) حيث قال الأنصاري بمزيد من التدقيق: "وليس في تصحيح الشيء بما يُدَّعى فيه الصحة تناقض، وإنما التناقض في إبطال الشيء بما يُدّعى فيه البطلان"، وانظر: تبصرة الأدلة (١/١٤٧ ـ ١٤٨).

لأجله، فأما إن شبَّه الثانية بالأولى في الشكل، والثانية بالثالثة في اللون، فإن الأولى يكون أصلا للآخرة منهما، كذلك من قاس فرعا على أصل بعلّة، وكان ذلك الأصل مقيسا على غيره لمثل تلك العِلّة، استوت الأصول في العِلّة وحكمها.

فأما إن قاس شيئا على شيء في حكم بعلّة مخصوصة، وكان لأصلها حكمٌ آخر، بعلة أخرى، فان الأصل الأول لا يكون أصلا لآخر الفروع، بل يختص كل أصل بحكمه الذي يجذب فرعَه إليه بعلَّتِه.

ثم إن هذا قياسٌ منهم على الحَصَيات التي ذكروها، فإن كان القياس كلّه باطلا لا يفيد علما، فقياسهم هذا داخل فيما لا يفيد علما، فوجب بطلانه.

واستدلوا أيضا: بأن الناظر لا يبلغ في نظره حدًّا يسقط عنه المطالبة.

وهذه الدعوى غير مقبولة منهم، لأن المُناظر في **العقليات** إذا ردَّ نظره وفرعه، إلى أصل معلوم بالحسّ أو البديهة، سقطت المطالبة عنه، والمُناظر في **الشرعيات** من[1] نصّ و[2]إجماع السّلف، سقطت المطالبة عنه في تلك المسألة، ومن خالفه في أصلها لم يكن أهلا للمناظرة في ذلك الفرع.

واستدلوا بأن قالوا: إن الناس منذ الدّهر يتناظرون في الإنسان ما هو، وهل هو جوهر واحد أم أكثر من جوهر واحد؟ وهل هو ذو روح أم لا روح فيه؟، وهل هو ظاهر أم خفي؟، وهل له صفات أم لا صفات له؟، وهل له

---

(١) كذا، وكأن هنا سقطا، لأن تمام المعنى أن يقال: "والمناظر في الشرعيات إذا ردّ نظره إلى أصل معلوم من نص أو إجماع.." والله أعلم.

(٢) كذا، ولعل الصواب: "أو".

فعل أم لا فعلَ له؟، وإن كان له فعل، فهل فعله جسم أو عرَض؟، فإذا جهلوا تحقيق هذا على وجه يقطع الشبهة فيه مع مشاهدتهم له، فكيف يتحققون حكم ما لم يشاهدوه وصفتَه.

فيقال لهم: إذا أوجبتم بهذا الاستدلال أن لا يقع النّظَر والاختلاف، فيما ندركه بالمشاهدة، فقد سوغتم النّظَر فيما غاب عن المشاهدة.

ونقول إن اختلاف [الناس][1] فيما يدرك في الإنسان لم يكن في الصورة المحسوسة، بل قد أجمعوا على ثبوت الصّورة، وعلموها بالضرورة، وإنما اختلفوا في أن اسم الإنسان هل هو لهذه الصورة المحسوسة أم لشيء آخر، كامنٍ في هذا الجسد الظاهر، والكلام في أوصاف الأشياء التي في باطن الجسد، وفي أن الجسد الظاهر، هل في باطنه شيء يدبره أم لا؟ ليس ممّا يدرك بالضرورة، بل هو مما يستدرك بالنّظَر والاستدلال.

وبعد هذا لهم أسئلة على استدلال أهل النّظَر بأنواع من الأخبار، نذكرها في مسائل الأخبار، إن شاء الله ﷻ.



(١) في الأصل: النفس، وهو سبق قلم.

الفصل الثالث
في العلم النّظري هل هو متولّد عن النّظر أم لا؟

اختلفوا في تولّد العلم من النّظر[١]:

فذهب أهلُ الحق[٢]، إلى أن العلم النّظري، إن وقع عند النّظَر أو عقبه، فإنه كسبٌ للناظر، غيرُ متولّد عن نظره، وكذلك أفعالُ الله سبحانه عندهم،

---

(١) فاختلفوا في كيفية حصوله على "أربعة أقوال: أحدها: وبه قال الأشعري إنه يستلزمه عادة بإيجاد الله تعالى، وكحصول الشبع عقب الأكل، والريّ عقب الشرب، ورد بأنه لو كان كذلك لكان خرقه جائزا وعدمه ممكنا. وهاهنا حصول العلم واجب لا محالة فيستحيل أن لا يحصل عقب كمال النّظَر، والثاني: وهو مذهب المعتزلة أنه (النّظَر) يستلزم العلم بالتّولُّد، وهو الحاصل عن المقدور بالقدرة الحادثة لا بالمباشرة كحركة السهم عن الرمي، ويجب وقوعه بعد النّظَر كوقوع المعلول بعد العلة. والثالث: أنه يستلزم العلم عقلا بإيجاب ذاتي، أي: ذاته موجبة لذلك، وصححه الإمام في المحصول، والرابع: أنه يستلزم العلم بتضمن المقدمات المنتجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه، لا يكون النّظَر علة، ولا مولدا، وهو قول القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين" راجع: البحر المحيط في أصول الفقه (٦٧/١)، وانظر: الكامل في اختصار الشامل (١٧٧/١)، والغنية في الكلام (٢٤٠/١).

(٢) يعني الأشعرية، وقال المؤلف في كتابه الفرق بين الفرق (ص: ٣٢٨): "وأجمع أهل السنة على إبطال قول أصحاب التّولُّد في دعواهم أن الإنسان قد يفعل في نفسه شيئا يتولد منه فعل في غيره خلاف قول أكثر القدرية بأن الإنسان قد يفعل في غيره أفعالا تتولد عن أسباب يفعلها في نفسه وخلاف قول من زعم من القدرية أن المتولدات أفعال لا فاعل لها كما ذهب إليه ثمامة"، وانظر: مقالات الإسلاميين لابي الحسن الأشعري (٣٠٠/٢)، والكتاب المتوسط في الاعتقاد لابن العربي (ص٢٧٧) وما بعدها.

غيرُ متولدة عن أسباب[1].

وزعم ثمامة[2] وأتباعُه من القَدريَّة، أن الأفعال المتولِّدة، أفعالٌ لا فاعلَ لها، [٩/أ] غير أنه زعم أن العلوم كلَّها ضروريّة، ليس فيها شيء مكتسب، ولا ما هو متولّد عن نظر، وعذَّر[3] كل من لم يعرف الله ﷻ في جهلِه به.

وزعم جمهور المعتزلة أن الإنسان وكلَّ حيوان، قد يحدث أفعالا وعلوما متولّدة عن أسباب ونظر، سوى النَّظّام[4] فإنه قال: إن المتولِّدات

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (ص: ١٩)، والإرشاد (ص: ٦)، وشرحه للمقترَح (١/١٢٣)، والإسعاد (ص: ٨٤ ـ ٨٥).

(٢) ثمامة بن الأشرس أبو معن أو أبو بشر (الفهرست ص: ٢١٠)، النميري (ت ٢١٣ هج) رئيس فرقة الثمامية، من رجال الطبقة السابعة من المعتزلة (طبقات المعتزلة ص ٦٢)، وكان زعيم القدرية في زمان المأمون والمعتصم والواثق، وقيل: انه هو الذى اغوى المأمون بان دعاه الى الاعتزال، وانفرد عن سائر أسلافه المعتزلة ببدعتين أكفرته الأمة كلها فيها وهي قوله بأن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها، وقوله أن المعارف ضرورية الفرق بين الفرق، (ص: ١٥٧) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (ص: ٧٩).

(٣) كذا ضبطت في الأصل، ومعناه أنه يعذُرهم ولا يكفرهم، وهو قول من يُسمَّوْن بأصحاب المعارف. وانظر: أصول الدين للمؤلف (ص: ٤٨ ـ ٤٩)، وقد أشرنا سابقا أن القاضي عبد الجبار قد ردّ عليهم ردا تفصيليا في كتابه المغني (١٢/٢٣٠ وما بعدها).

(٤) النظّام: هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام، بالظاء المعجمة المشددة، سمي بذلك لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ويبيعها، وكان ابن أخت أبي الهذيل العلاف، خالف المعتزلة في مسائل، كفّروه في بعضها، قرأ الفلسفة وتأثر بها، وكتب في الرد عليه أغلب المتكلمون بما فيهم المعتزلة كأبي علي الجبائي، وللمؤلف كلام على فضائحه في كتاب "الفرق بين الفِرق" عند حديثه عن فرقة النظامية من المعتزلة؛ وانظر: الوافي بالوفيات (٦/١٢)، الأنساب للسمعاني (١٣/١٣٩)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (٤/١٧١)؛ وراجع تفصيل آرائه في كتاب محمد عبد الهادي أبو ريدة "النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية"، نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

أفعال الله تعالى بإيجاب الخِلْقة[١].

وزعم ابن الجُبَّائِي[٢] أن الله تعالى قد يفعل على سبيل التولُّد أفعالا كثيرة، كما يفعل الإنسان بالأسباب أفعالا متولِّدة عنها.

وأكفره أسلافُه في ذلك، وقالوا: إنه أوجب استعانة الباري ﷻ على فعل المتولِّد بالتسبب وحاجته إليه، وهذا خروج عن الدين.

وزعم هو أن أصحابَه كفَروا بإنكار ذلك، وقالوا من أنكر أن يكونَ جري السفينة على سطح الماء، متولّدا عن حركة الماء والريح، لزمه أن يقول إن الألم بعد القطع والضرب، ومرور السهم بعد الرمي، وانكسار الزجاج بعد طرح الحجر عليه، غير متولد عن الأسباب المتقدمة عليه، قال وهذا يوجب خروجه عن فعلنا، وخروج ذلك فعلنا يوجب عن خروج المباشرة عن فعلنا، وهذا كفر عندهم.

وليس غرضنا في هذا الفصل إبطال القول بالتولُّد[٣]، وإنما ذكرنا هذه الجملة لتعلم أن القول بأن النّظَر يولّد العلم، يؤدي إلى تكفير القائلين به بعضهم لبعض.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/٢٩٦) وما بعدها؛ والجزء التاسع من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وفي مسألة أن النظر يولد العلم عند المعتزلة في المغني (١٢/٧٧).

(٢) أبو هاشم، تقدمت ترجمته، ص: ١٣.

(٣) وهو من المباحث الكلامية المهمة، خصصها كبار الأئمة بالبحث، على رأسهم الإمام الباقلاني رحمه الله خاصة في كتاب **الهداية**، وللمؤلف رحمه الله كتاب مفرد في مسألة التّولُّد سيشير إليه في ختام المسألة. وانظر ملخص موقف الأشعرية من التّولُّد في **الكتاب المتوسط** للقاضي ابن العربي المعافري رحمه الله، بتحقيق أخينا الدكتور عبد الله التوراتي ص٢٧٧ وما بعده.

ثم الدليل[١] على أن النّظَر غيرُ مولّد للعلم، قيامُ الدلالة على أصولنا على أن الإنسان لا يفعل إلا ما هو قادر عليه، وأن قدرة الإنسان لا توجد قبل مقْدورها، وإذا ثبت لنا هذا الأصلُ بدليله، بطَل أن يكونَ العلم الواقعُ عَقِب النّظَر من فعلِ الإنسان.

وذلك أنه لو كان من فعلِه، وجَب كونُه قادرا بقدرة تقارنُه، أو تقارن القدرة على سببه الذي هو النّظَر، أو تكون القدرةُ على سببه قدرةً عليه؛ ويستحيل أن يقدر عليه بالقدرة على سببه أو بقدرة تقارن القدرة على سبَبه، لأن ذلك يوجب تقدّم القدرة على مقدورها، وقد تقصَّينا المسألة على فساد هذا القول، وإن قَدر عليه بقدرةٍ تقارنه، خرج عن أن يكونَ متولِّدا وصار مباشَرا، ولزم القائلين بالتولُّد أن يقِرُّوا بأن القدرة مع الفعل في حال وجوده، وهذا خلاف أصلهم[٢].

ومما يدل على إفساد القول بالتولّد، أن أصحاب التولّد يزعمون أن ما يقع متولِّدا فإن فاعلَه منا، لا يجد نفسه قادرا عليه، ولا مُؤْثرا له على ضدّه، كالذي يجده المتألّم من الألم الحادث بعد الضرب، والذاهب سفلا عند طرحه، من كونه غيرَ قادر على ذهابه وحركاته، ولا مؤْثرا له، **وليس هذا حال العلم الواقع بالنّظَر عند النّظَر**، لأنا نجد أنفسنا قادرةً عليها، مؤْثرة لها على الجَهل والشّك، ووجب في هذا أنه غير متولِّد عن النّظَر.

(١) نقله عنه الزركشي بغير نسْبة، غير قوله: "واحتج أصحابنا" البحر المحيط في أصول الفقه (٦٨/١).

(٢) لأنهم يقولون أن القدرة قبل الفعل، وقال أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (١٨٤/١): "وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضدّه، وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه. ".

ومما يدل عليه: إطباقُ المعتزلة على أن اعتقاد الشيء على ما هو به بالتقليد والظنّ، منْ جنس العلم الواقع عن النّظَر[١]، وقد اتفقوا على أن اعتقاده عن تقليد أو ظنّ، لا يحتاج إلى نَظر يُولّده، وإن كان من فعل المعتقِد، فكذلك اعتقادُه إياه عنْ نظر، لا يكون متولّدا عن نظره، لأن الجنس واحد، وخاصية الشيء تعمّ جنْسَه.

وقد استدل أصحاب التولُّد على أن النّظَر يولّد العلم، باستحالة وجود النّظَر سليما من الآفات، غيرَ موجبٍ للعلم، مع ارتفاع الموانع.

ويلزمُهم على هذا الاعتلال، أن يكونَ ضرب الغير مولِّدا للموت، وأن يكونَ الجماع [٩/ب] مولّدا للذة، وأن يكونَ الأكلُ والشرب مولِّديْن للشّبع والرّي، وأن يكونَ ضرب الدِّبْس[٢] مولِّدا للَون النَّاطف[٣]، وأن يكونَ السقي والحرث مولِّدَيْن نماء الزرع والبذر في الأرض الزكية، وأن يكونَ فتح الأجفان مولِّدَ الإدراك في العَين، عند حضور المرئيّ، ومقابلتِه للرائي، وارتفاع الموانع من رؤيته، وأن يكونَ الخبر المتواتر مولّدَ العلم بما هو خبرٌ عنه؛

(١) ذلك لأنهم عرفوا العلم بأنه: اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس (المغني في أبواب التوحيد ١٢/١٣ وما بعدها)، وإنما ذكروا القيد الأخير لإخراج الاعتقاد المطابق عن تقليد أو ظن، فدلّ هذا على أنهم جعلوا النّظَر داخلا في جنس العلم الواقع بهما، وإنما أخرجه القيد الأخير، والإمامُ البغدادي هنا يلزمهم باتفاقهم على أن العلم الواقع بهما غير محتاج إلى نظر تولّدا عنه، فألزمهم أن ذلك ينطبق أيضا على النّظَر بعدم وجوب تولد العلم عنه. والله أعلم.

(٢) الدِّبس: بالكسر، عصارة الرطب أو عسل التمْر، جمهرة اللغة (٢٩٧/١) المخصص (٢٠٣/٣)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١٨٩/١).

(٣) الناطف: نطف الشيء ينطَف وينطُف إذا قطر، المخصص (٤٤٥/٢).

لاستحالة وجود هذه الأمور التي ذكرناها، عاريةً من الموانع، مع فَقْد الحوادث التي ألزمناهم تولُّدَها، فإن التزموها تركوا قولهم، وإن أبوها نقَضوا استدلالهم.

وقد ارْتَكب منهم بشر بنُ المعتمر[1] بعضَ ما ألزمنا جمهورَهم، فزعم أن الإنسان قد يفعل اللَّون والطعم والرائحة والإدراك في العين بالتولّد، ولم يجسر على القول بتولّد نماء الزرع والبذر من السقي والحرث، ولا على القول بتولد السِّمَن عن الغذاء، فهذا لازم له، مع كُفْره عند الجمهور بقوله إن الإنسان يفعل الألوان والطعوم والروائح، وأنه يخلق رؤية العين على جهة التولُّد[2].

وقد ضمَّ بعضهم إلى استدلاله على التولُّد بوقوع المتولّد عَقِب السبب، قَوْلَه بوقوعه على حسب قدْرتنا وإرادتنا واعتِمادِنا؛ ولا فائدة في هذا الشرط، لأنهم يزعمون أن فعل المتألّم، وضربَه قد تولَّد مما لا يريده ولا يقصِدُه، ولأن الألم الحادث عند الضربة، وذهاب السهم، عند الرمي وحركاته، قد يوجد منهما أجزاء كثيرة العدد، لا يعرفها صاحب السبب، ولا يقصد عددها.

وقد أفردنا لإبطال قول أصحاب التولد في التولّد كتابا، واقتصرنا في

(١) هو أبو سهل، بشر بن المعتمر، الهلالي، من أهل بغداد، وقيل: بل من أهل الكوفة. ولعله كان كوفيا ثم انتقل الى بغداد، وهو رئيس معتزلة بغداد، وهو الذي نقل الاعتزال من البصرة إلى بغداد، وله قصيدة أربعون ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين، وقيل للرشيد انه رافضي فحبسه، فقال في الحبس شعرا، فلما بلغت الرشيد أفرج عنه (طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد ـ فلزر، ص ٥٢ ـ ٥٤)، وانظر للتفصيل في آرائه كتاب: معتزلة البصرة وبغداد لرشيد الخيُّون (ص: ٣٦٥).

(٢) انظر قول بشر المعتمر في مقالات الإسلاميين (٢/٢٩٧) ومعتزلة البصرة وبغداد (ص: ٣٦٦) وما بعدها.

هذا الكتاب على الدِّلالة على أن العلم النّظَري مكتسبٌ بقدرة مقارِنة ، وليس بمتولِّد عن النّظَر كما بيّناه.

وبالله التوفيق وهو أعلم بالصواب.

الفصل الرابع من هذا الباب
في صفة الناظر والفرْق بينه وبين من لا يصحُّ منه النّظَر

كل ما أدرك بالحواس أو البَدَائِه[1]، لا مدخل للنظر في تصحيحه، وإنما يُدْرك بالنّظَر ما غاب عن الحسّ والضرورة، إذا كان فيه ما يوجب إلحاقه بما يدل عليه حسٌّ أو ضرورة.

[شرط الناظر في العقليات]

وإذا صحت هذه المقدمة، فأول ما يجب حصولُه للناظر:

كونُه عالما **بالضرورات الحسّية والضرورات البديهية**، وما تواترت به الأخبار، فإنه إنْ لم يحصل له ذلك، لم يُمْكِنْه ردُّ الغائب إلى محسوس، أو إلى معلوم بالبديهة، وليس كمالُ العقل شيئا يُغني عن حصول العلم بهذه المقدّمات التي ذكرناها.

(١) جمع بديهة، والبداهة في اللغة أول كلّ شيء، وما يفجأ منه، تقول لحِقَه في بداهة؛ والبداهة في الاصطلاح: هي الوضوح التام الذي تتصف به المعرفة عند حصولها في الذهن ابتداء. وقد عرّفوها بقولهم: «هي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر» والبديهي هو الذي لا يتوقف حصوله في الذهن على نظر وكسب، سواء احتاج الى شيء آخر من حدس أو تجربة، أو غير ذلك، أو لم يحتج، والأوليات: هِيَ البديهيات بِعَينهَا، سميت بهَا لِأَن الذِّهْن يلْحق مَحْمُول الْقَضِيَّة بموضوعها أَولا، لَا بتوسط شَيْء آخر، وَأما الَّذِي يكون بتوسط شَيْء آخر فَذَاك الْمُتَوَسّط هُوَ الْمَحْمُول أَولا. الكليات للكفوي (ص: ٢٤٨) المعجم الفلسفي (١/١٩٩ ـ ٢٠٠).

ثم يجب كونُه **عالما بوجود الدليل** على الشيء الذي يريد الاستدلال به عليه.

ثم يعلم بعد ذلك، **وجهَ تعلّق الدليل بالمدلول**، فإن لم يعلم وجه تعلّقه به، لم يصحّ منه الاستدلال به عليه.

ولهذا لا يصح أن يستدل على صدق الرسول ﷺ بالقرآن المُعجِز، مَنْ لا يعرف وجود القرآن في العالَم، ولا منْ عرف وجودَه، ولم يعلم أنه[1] ظهر على يدِه، ولا منْ عرف ظهوره عليه، ولم يعلم أنه تحدَّى به العرب، فعجَزوا عن معارضته بمثله، مع حرصهم على تكذيبه.

وكذلك لا يصح أن يستدل على تحريم الشيء بالنصّ عليه، من لا يعرف وجود النصّ فيه، ولا من عرف وجود نصّ فيه من القرآن أو السنة، ولم يعرف كون القرآن والسنة [يجزئان فيه][2].

وكذلك لا يصح قياس فرع على أصل في حكمٍ ما بعلة، ممن لا يعرف وجود العِلّة، ولا ممن عرف العِلّة، ولم يعرف [١٠/أ] تأثيرها في أصلها.

ثم يجب **أن يكونَ مُجْريا لدليله في جميع ما يوجد فيه**، فإنَّ انتقاضَه عليه، يمنعه من الاستدلال به.

ثم يجب **أن لا يكون معتقدا لما لا يصحّ له**، مع اعتقاده العلْمَ بمدْلولِ دليله؛

---

(١) أي الرسول الذي يدعي النبوة.

(٢) غير واضحة في الأصل، وهذا تقديرها.

ولذلك لم يصح للمعتزلة الاستدلال على وحدانية الله تعالى بالتمانع بين الصانعين[1]، لأن ذلك في الشاهد يدل على ضعف الممنوع، أو من يمكن كونه ممنوعا من مراده[2]، لأنهم قد أفسدوا هذا الاستدلال على أنفسهم بقولهم: إن الله تعالى قادر على ما لوْ فعله لكان منه ظلما وكذبا، مع العلم بقُبْحه وغناه عنه، ثم قالوا: لا نقول إنَّ ذلك لو وقع من الله على هذا الوجه، لدلّ على ضعفه وحاجته، وإن كان مثلُه في الشاهد، دليلاً على ضعف من وقع منه وحاجتِه[3].

(١) فصّل هذا التعجيزَ عليهم وعلى غيرهم من الكرّامية والإمامية وغلاة الروافض، المؤلفُ ﷺ تفصيلا جيدا، في كتابه المخطوط شرح أسماء الله الحسنى (ورقة ٢٧٥ ـ ٢٧٧)، وكذلك أبو جعفر السِّمناني (ت ٤٤٤هج) في كتابه البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان (ص ٧٧ ـ ٨٢).

(٢) دليل التمانع من أقوى أدلتهم على وحدانية الله سبحانه، وقد أشار إليه القرآن عند قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتقريره كما في تمهيد الباقلاني ﷺ (ص: ٤٥): "وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجد أحدهما ضد مراد الآخر فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما فوجب أن لا يتما أو يتم مراد أحدهما فيلحق من لم يتم مراده العجز أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز والعجز من سمات الحدث والقديم الإله لا يجوز أن يكون عاجزا"، وزاد الأستاذ عبد القاهر فيه شروطا لصحة الاستدلال به عند تفسيره لاسم الله الواحد في كتاب "تفسير الأسماء والصفات" المخطوط (ورقة ٢٦٨)، ثم هو في هذا الباب رد بالتفصيل على كل القائلين بأن الله غير واحد من الثنوية والطبائعية والنصرانية أصحاب عقيدة التثليث؛ وانظر: الكتاب المتوسط للقاضي ابن العربي (ص: ١٣١ ـ ١٣٢).

(٣) مسألة صحة وقوع الظلم من الله سبحانه عرض لها المؤلف ﷺ في "الفرق بين الفرق" وذكر في ذلك قصة سبعة من زعماء القدرية اجتمعوا فى مجلس وتكلموا فى قدرة الله تعالى على الظلم والكذب وافترقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم. (ص: ١٨٥).

فيقول لهم إخوانهم من الثنوية[١]: إن التمانع بين القادريْن مما يدل على ضعف أحدهما أو ضعفهما، ومثلُه لو وقع من قادرين قديمين، لم يكن دليلا على ضعفهما ولا على ضعف أحدهما، لأن القديم لا يجوز قيام دلالة على حاجته، كما زعمتم إن وقوع الكذب والظلم منه لا يدل على حاجته، لأن القديم لا يصح قيام دلالة على حاجته، وإن كان مثله في الشاهد دليلا على حاجة من وقع منه.

وكذلك لا يصح استدلال المعتزلة **بالأفعال المُحْكَمة** على أن الله تعالى عالم، وإن دلَّ وقوعُها منا على أنا عُلماء، لإجازتهم وقوعَ أفعال مُحكمة من غَيْر عالمٍ بها، في حال وقوعها، كقراءة النائم وإنشادِه شعرا محكما ونحو ذلك[٢].

وإنما يصح الاستدلال بذلك، لمن أجرى دليلَه في أصوله، فلم يكن فيها ما يمنعُه من الاستدلال به.

ومن شَرْط الناظر المُستدلّ بالدلالة إذا وجد دليله دالّا على شيئين أو أكثر أن يُجرِيَه فيهما، فأما إن استدل به في أحد مدْلوليه، وامتنعَ من الاستدلال

(١) الثنوية: هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور، والظلمة أزليان قديمان، وقالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان، والأجناس والأبدان، والأرواح وهم فرق خمس: المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والكينونية. وهي من الفرق التي عُني المتكلمون بالرد عليهم، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٥٤١/١) والملل والنحل (٤٩/٢ ـ ٦٠).

(٢) لقولهم أنه لا يفعلها النّائم إلا وهو قادر عليها، فالنوم عندهم لا ينافي القدرة؛ على أن جواز وقوعها قليلةً منه محكمةً، يقول به الفريقان: المعتزلة والأشعرية؛ وانظر: أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي (٣٢٣/٢).

به في المدلول الآخر، فإنه مفسدٌ للدليل على نفسه.

ولهذا لم يصحّ استدلال المعتزلة على أن الله عالم بأفعاله المُحْكَمة، لأن المُحكمات كما دلَّت على كون فاعلها عالما دلَّت على أن له علْما، فإذا لم يُجْروا هذه الدّلالة في علْم الباري، لم يصح استدلالهم بها على كونه عالما.

وليس اعتذارُهم بأن الفعل المُحكم إنما يدل على علم فاعله إذا كان الجهل جائزا عليه، إلا كاعتذار من منع كون الباري عالما، بقوله إن الفعل المحكم إنما يدل على أن فاعله عالم، إذا جاز عليه كونه جاهلا، وذلك غير جائز على الله تعالى، فلم يجب كون فعله دليلا على كونه عالما[1].

[شرط الناظر في الشرعيات]

ومن شرط الناظر المجتهد في الشرعيات بعد علمه بالأصول العقلية، أن يكونَ[2]:

عالمًا بالكتاب والسنة، عارفا بهما، من خطاب صريح وكناية وتعريض، وفحوى كلام، ولحن قول، وعامّ وخاص، ومُبْهم ومفسَّر، ومحكَم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، وأمر ونهي وخبر، ووعد ووعيد.

وعارفا بطرق الأخبار، من تواتر يوجب العلم الضروري، ومن مستفيضٍ،

(١) ذلك أن من قولهم أن الفعل المحكم دلّ على أنه عالم، ولم يدلّ على أن له "علم"، فهو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، ومريد لا بإرادة وانظر: مقالات الإسلاميين (١/١٣٥) الملل والنحل (١/٤٤).

(٢) كل ما سيذكره من الشروط هي من مسائل أصول الفقه، وقد ذكرها مرتبة على طريقة الفقهاء، منبها إلى الضروري منها المتوقف عليه تكوين شخصية الناظر (المجتهد) الشرعي.

أو جارٍ مجرى التواتر في كونه موجِبا للعلْم، وإن كان العلم الواقع عنه مُكْتسبا، ومن **خبر آحادٍ** يوجب العمل دون العِلْم، كالشَّهادات التي توجب على الحاكم الحكْم بها، على ظاهر العدالة وإن أمكن فيها الكذب.

ومن شرطه فيها كونُه **عالما بوجوه تعديل الرواة وجَرْحِهم**، ليميز بها بين الرواية التي يصح الاحتجاج بها، و[بين الرواية][1] التي لا حجة بها.

ومن شرط الناظر فيها أن يكونَ **عارفا بوجوه القياس**، ومراتبه، وبوجوه الترجيح بين الأخبار [١٠/ب] والظواهر المتعارضة، وبوجوه الترجيح بين الأقيسة والعلل عند التعارض، ليأخذ بأرجحها عند ازدحامها عليه.

ومن شرطه أيضا أن يكونَ **عارفا بما أجمع عليه سلفُ الأمة**، ليميز بين حكم ما يقطع بحكمه، وبين ما يسوغ الخلاف فيه، فإن أدى اجتهاده في فرع إلى مخالفة نص أو إجماع، نبذ اجتهاده ورجع إلى موافقة النص أو الإجماع.

ومن شرطه **معرفتُه بجُمَل من المسائل المشهورة في الفقه**، لِيَقِيس عليها نوادِرَها التي ليست بمشهورة.

وأما المسائل المتعلِّقة بالحساب، من فروع الفقه كالدَّور[2] والوصايا والغبن والدَّين وقسمة التركات وما جرى مُجراها، فمن شرط اجتهاده معرفتُه

(١) تقديرا، وفي محله طمس.

(٢) مسائل الدور هي: التي يدور تصحيح القول فيها إلى إفساده، وإثباته إلى نفيه. وهي نوعان: حكمي، ولفظي، فالأول: ما نشأ الدور فيه من حكم الشرع، والثاني: ما نشأ من لفظة يذكرها الشخص. وأكثر ما يقع الدور في مسائل الوصايا والعتق ونحوها. وقد أفرد فيها الأستاذ أبو منصور البغدادي كتابا حافلا، وأفرد كتابا فيما وقع منه في سائر الأبواب؛ وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ٣٨٠).

بقوانين الحساب والجبر والمقابلة وما جرى مجراها.

ومن شرط الناظر في أيِّ مسألة كانت، **أن لا يكون عالما بحكم المنظور فيها**[1]، فإنْ عَلِمَها، فلا فائدة لاستِدْلاله عليها، إلا أن يريد طلبَ دليل آخر عليها، فيكون كمن عرف طريقا إلى بلد ثم طلب طريقا آخر إليه باستدلال عليه.

فمن استجمع هذه الشروط كان **من أهل الاجتهاد** في الأصول والفروع، ومن عرف الأصول العقلية على شروطها، ولم يكن عالما بالأصول التي ذكرناها[2]، لم يكن من أهل الاجتهاد في مسائل الفقه، وإن كان من أهل الاجتهاد في **العقليات**؛ والله الموفق للصواب.



(١) لأنه تحصيل حاصل، ولأنه من أضداد النّظَر كالنوم والغفلة والموت، والضدان لا يجتمعان؛ ينظر للتفصيل: أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي (١/١٣٥).

(٢) أي في الشرعيات، وهي جملة أصول الفقه كما هي مبينة في مظانه.

الفصل الخامس من هذا الباب
في بيان ما يصح النّظَر فيه

اعلموا وفقكم الله، أن **النّظَر**، الذي: **هو طلب معرفة حكم الشيء بالاستدلال عليه**، إنما يصح استعماله في كل ما لا تعلم حقيقتُه بالحواسّ وبدائه العقول، وكلُّ ما لا يدرك من هذه الوجوه، فإنما يُتوصَّل إلى معرفته بالنّظَر والاستدلال، فهذا حكم المعلومات العقلية في الجملة.

وأما **الأحكام الشرعية** فكلُّ ما لا يدرك العلم بصحته منها، بنصٍّ من القرآن أو السنة، أو مفهوم نص، أو فحواهما، أو بإجماع الأمّة عليها في صدر الإسلام، فإنما يعلم صحتُه أو فساده بالنّظَر والقياس.

وجميع ذلك عندنا مما أجرى الله ﷻ **العادةَ به**، فأما مِن طريق الإمكان والجواز، **فكلُّ علم مكتسب يجوز أن يجعله الله ضروريا**[1].

واختلف أَصْحَابنا في العلوم الواقعة عن حسّ أو بديهة[2]، **فمنهم من قال**: كل ما علمناه بالضرورة، فجائز أن نعلمه بالنّظَر والاستدلال، **ومنهم من أجاز ذلك في العلوم الحسية، ولم يجزه في العلوم البديهية مُقدِّمةِ الاستدلال**[3].

---

(١) وهو أصل الإمام الأشعري في سائر الأنواع المكتسبة، كما نقله ابنُ فُورَك في مقالات الأشعري (ص: ١٤). وقال المؤلف في كتاب أصول الدين (ص: ٢٩) "كما خلق في آدم ﷺ علوما ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها في كتاب".

(٢) وللأشعري تفصيل، وعلى مذهبه في ذلك اختلافٌ، كما نقله عنه في مجرد مقالاته (ص: ١٩).

(٣) وذلك خلافا للنظام وأتباعه من القدرية، وانظر أصول الدين (ص ٢٩)، الغنية (١/ ٢٤٠)،=

ولا يصح الاستدلال على شيء، ممّن لم يُحِط علما بالبدائِه العقلية، كعلْم العالم بنفسه، وبما يجد من نفسه من ألم ولذة وجوع وشِبَع وريّ وعَطش، وكعلْمه بأن الكُلّ أعظمُ من بعْضِه، وبأن الشيء الواحد لا يكون قديما مُحْدَثا، وحيا ميتا في حالة واحدة.

وقد أجمع أَصْحَابنا، على أن النّظَر مكتسبٌ، وعلى أنه إن كان جزءا واحدا، صحبته قدرةٌ واحدة عليه، وحدث علمٌ بالمنظور فيه بعدُ، مع القدرة عليه، وإن كان النّظَر أجزاءً، فكلٌّ جزء منها مكتسبٌ بقدرة، وله حظ[1] وتأثير في حدوث اعتقادٍ عنه، ونفيِ شكٍّ عنه، إلى أن يستوفيَ الناظر أجزاء النّظَر، فتزول الشكوك والشُّبَه، في آخرها يحدث العلم عند آخر جزء من أجزاء النّظَر مع القدرة عليه، وهذا أيضا من طريق العادة[2].

وجائز في المقدور، أن يُحْدث الله في قلْب العاقل، نظرا ضروريًّا من غير قدرة له عليه، ويُحدث فيه بعده علما بالمنظور فيه ضرورةً، لأن من أصل أهْل الحَقّ أن كلّ [١١/أ] فعل اكتسبناه، فجائز أن يخلقه الله تعالى فينا ضرورة، حتى نكون مضْطرِّين إليه، غيرَ مُكتَسِبين له.

وهذه جملة كافية، في بيان ما يصح النّظَر فيه، في شروط النّظَر وأوصافه، فأما الكلام في صفة من يصح النّظَر معه، فسيأتي في فصول الجدل بعد هذا إن شاء الله عز جل.

= وينظر للتفصيل مع أدلة كل فريق، أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي (١/٨٥).

(١) تقديرا، وهي غير واضحة في الأصل.

(٢) أي على طريق العادة الجارية في علاقة السبب بالمسبَّب، خلافا للمعتزلة في قولهم إنها علاقة تأثير بالإيجاب الذاتي.

الفصل السادس من هذا الباب

في بيان وجوب النّظَر وجِهَةِ وجوبه

اختلفوا في وجوب النّظَر، فمن زعم أنه لا يفضي إلى علم من السَّمنية، وسائر نفاة النّظَر، أبطلَه.

وزعم القائلون بأن المعارف كلَّها ضرورية، كالجاحظ[١] وثمامة[٢]، وطائفة من الروافض[٣]، أن النّظَر ليس بواجب لا من جهة العقل، ولا من جهة السَّمْع، لكن من عَرف الله وعرف رسُله بالضَّرورة لزمه الإقرار بما عرفه، والإجابة إلى ما دعاه الله تعالى إليه، ومن لم يعرف ربّه بالضَّرُورة، لم يكن

(١) له فيها بعض الرسائل أكثرها لم يصلنا، وقد نشر له د. حاتم الضامن ضمن كتاب: "ما لم ينشر من تراث الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة" منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية، سنة ١٩٧٩، وانظر ما تقدم تعليقا على خطبة الكتاب؛ وقال المصنف في الفرق بين الفرق (ص: ١٦٠): "حكاه الكعبيّ عنه فى مقالاته مع افتخاره به من قوله ان المعارف كلّها طباع، وهى مع ذلك فعل للعباد، وليست باختيار لهمّ"؛ وقال أبو المظفر الإسفراييني: "وإنما صنف كتاب طبائع الحيوان لتمهيد هذه البدعة الشنعاء، أراد أن يقرر في نفوس من يطالعه هذه البدعة، ويزينها في عينه فيغتر بحسن ألفاظه المبتذلة فيها ويظن أنه إنما جمعه لنشر نوع من العلم ولا يعلم أنه إنما قصد به التمهيد لبدعته حتى إذا ألفه واستأنس به واعتقد مقتضاه انسلخ به عن دينه" التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين (ص: ٨٠).

(٢) تقدمت ترجمته، ص: ٥٠.

(٣) قال أبو الحسن الأشعري ﷺ: وهم ثماني فرق مقالات الإسلاميين (١/٥٨).

مكلّفا، وإنما كان كالمخلوق للسُّخرة والاعتبار به[1].

واختلف هؤلاء فيما بينهم، فمنهم من زعم أن الكفرة الذين لم يعرفوا الله تعالى يصيرون في الآخرة ترابا، وبه قال ثمامة والجاحظ، ومنهم من زعم أن الله تعالى يتفضل عليهم بالنعيم كما يتفضل به على الطفل إذا مات قبل كمال عقله، وإنما يعذَّب على الكفر أو الفسق من عرفه ضرورة ثم جحده أو فسق بعد معرفته.

وقال المحققون من أهل النّظَر:

إن النّظَر والاستدلال واجبان على المكلَّف، وجوبا يستحق بتركه عقابا؛ واختلف هؤلاء في طريق وجوبه:

فزعمت البراهمة[2] والقَدريَّة أن طريق العلم بوجوبه العقلُ، وبه يقع التمييز بين الحسن والقبيح، والمصالح والمضارّ، وقالوا لا يجوز أن يتعبَّدنا الله تعالى بشريعة على خلاف بناء العقول لها، ولولا أن لكلّ عبادة من العبادات الشرعية في العقل وجها يحسن به ولأجله الأمرُ بها، لما ساغ لله أن يأمر أحدا من خلقه بصوم ولا صلاة ولا نسك ولا جهاد، لأن في اتباع هذه

(١) التبصير في الدين للإسفراييني (ص: ٧٩) والملل والنحل (١/٧٠).

(٢) البراهمة إحدى فرق الهند الدينية، وإنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، مهد لهم نفي النبوات بأدلة أبطلها المتكلمون في كتبهم، وانظر: التمهيد ص: ١٢٦، أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي (٤/٢٨)، الملل والنحل (٣/٩٦)، وانظر أخبارهم وطقوسهم التعبدية في زين الأخبار للجرديزي (ص: ٣٦٢ وما بعدها) وتحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (ص: ٤١٢)، وهم ثلاثة أصناف انظرها في كتاب البدء والتاريخ (ص ٤/٩).




العبادات ضررا عاجلا على فاعلها في الحال، وتركا للذة العاجلة، والعقل يقبّح تَرْكَ الانتفاع بما يصح الانتفاع به، وينهى عن اتباع أمر الله بها، ونهيه عنها، إن لم يضمن لنا عليها عوضا يزيدُ على ما تركناه من اللّذات، وما قاسيناه من الآلام.

وقالوا: إن الله لا يستحق على أحد أن يعبُدَه، مع كثرة إنعامه عليه، إلا بأن يضمَن له ثوابا دائما، يوفي على [...][1] فيما تُعبِّدوا به، ولهذا زعموا أن فعل اللّذات، في الناس وسائر الحيوان واجب على الله تعالى، لا يستحق الشكر عليه، من حيثُ لم يكن له أن يؤلم أحدا منهم، ويرفع لذَّته عنه، إلا بأن يضمن له عِوضًا يُوفي على ذلك الألم، ومتى لم يفعل العوض وجب عليه فعلُ اللذة لا محالة.

وقال **أهْلُ الحَقّ**: إنّ طريق العلم بوجوب النّظَر في **العقليات** والسَّمْعيات السَّمعُ دون العقل، وإنما يعلمُ بالعقل **صحةُ** ما يصحّ كونُه، **ووجوبُ وجود** ما يجبُ وجودُه، **واستحالة** كونِ ما يستحيل كونُه، وصحةُ ما **يصح ورود الشرع به جوازا**، فكل ما ورد به الشرع من واجب ومحظور ومباح ومكروه ومسْنون، فقد كان في العقل جوازُ ورود الشرع به، على الوجه الذي ورد به، وكان فيه أيضا جواز ورود الشرع بتحريم ما أوجبه وإيجاب ما حرمه، **ولم تكن فيه دلالة على وجوب فعل ولا على تحريم فعل قبل ورود الشرع**.

وقالوا أيضا: لو توهمنا خلق العاقل قبل ورود الشرع عليه، واستدل ذلك العاقل، على معرفة الله تعالى ووصَل إليها، لم يستحق بذلك ثوابا، ولو

(١) طمس بالأصل بمقدار كلمة.

جَحد ربه فكفَر به [١١/ب] ، لم يكن على ذلك مستحقا للعقاب ، ولو عذّبه الله تعالى في النار أبدا ، كان ذلك حكمةً وصوابا وعدلا منه ، ولم يكن ذلك عقابا له ، وإنّما كان كإيلام الأطفال في الدنيا ، لا على ذنب يستحقّ منهم العقاب ، ولا يستحقه إلا من ورد عليه من الله سبحانه الأمرُ والنهيُ ، خطابا أو بواسطة رسول إليه ، ثم عصاه.

هذا قول شيخنا أبي الحسن **الأَشْعَري**(١) ، وبه قال أكثر الأئمة كمالك **والشَّافِعِيّ** والأوزاعي والثوري وأحمد وإسحاق وأبو ثور(٢) ، وكلُّ من لم يتَمَعْزَل(٣) من أصحاب الرأي(٤) ، وبه قال أيضا ضرار بن عمرو(٥) وبشر بن غياث(٦) .

---

(١) انظر مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص ٣١ ـ ٣٢) ، وأصول الدين للمؤلف (ص: ٤١).

(٢) ويطلق عليهم في مواضع أخرى لقب: أصحاب الحديث ، ويصنفهم صنفين: فقهاء الحديث ومنهم المذكورون في المتن ، والصنف الثاني: متكلموا أهل الحديث ويذكر منهم: الحارث المحاسبي وأبا العباس القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلاب وأبا الحسن الأشعري ، وانظر أيضا: أصول الدين للمؤلف (ص: ٣٣٦).

(٣) أي لم يكن معتزليا.

(٤) قال المؤلف في أصول الدين ص: ٣٣٦: "وأصل أبي حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا في مسألتين ، إحداهما: أنه قال في الإيمان إنه إقرار معرفة ، والثانية: قوله بأن لله مائية لا يعرفها إلا هو".

(٥) ضرار بن عمرو: شيخ الضّراريّة التى نسبت إليه ، وقد ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء ثم صار مجبرا ، وعنه نشأ هذا المذهب وقد وضع بشر بن المعتمر كتابا في الرد على ضرار. الفرق بين الفرق ص ٢١٣ ، أما عن رأيه في العلم: فانظر الملل والنحل (ص: ١٦٥).

(٦) بِشْر بن غِياث بن أبي كريمة ، أبو عبد الرحمن المَرِيسيّ العدويّ ، مولى زيد بن الخطاب ؛ كان من أعيان أصحاب الرأي ، أخذ عن أبي يوسف ، وبرع في الفقه ، ونظر في الكلام والفلسفة ، وجرّد القول بخلْق القرآن وناظَرَ عليه ودعا إليه ، وكان رأس الْجَهْمِيّة ، وقد رماه=




[الدليل على وجوب النَظَروأن طريق وجوبه السمع]

ثم الدليل على وجوب النّظَر[١]:

أنا قد علمنا ضرورةً، من دين رسول الله ﷺ، ودين سائر الرسل عليهم السلام، أمرَ الناس باعتقاد الحق، والقول به في أصول الأديان وفروعها، والنّهيَ عن اعتقاد الباطل والقول به.

وقد علمنا من قبل ذلك، أن العلمَ بحدوث الأجسام، وتوحيد صانعها وصفاته وصدق أنبيائه عليهم السلام، ليس مما يُدرَك بالحواسّ، ولا بالضّرورات، ولا بالظنّ والتقليد، ولم يبق بعد هذه الوجوه غيرُ النّظَر والاستدلال، **فصحَّ بذلك وجوبُ النّظَر، الذي لا يتوصّل إلى معرفة ما أوجبه الشرع إلا به**[٢].

ويدل عليه **إجماع الصحابة**، على النّظَر والبحث في أحكام الحوادث التي لم يكن فيها نصّ، ولم يكن فيهم إلا ناظرٌ مستدِل على أحكامها أو راضٍ بذلك، منكرا على تارك الاجتهاد وإعراضه عنه، ومتى حصل الاجتهاد والنّظَر صوابا بدلالة إجماع الصحابة عليه، صار تركُه خطأ، والخطأ منهيٌّ عنه، كما

= بالكُفْر غير واحد من الأئمّة، ساق الخطيب أقوالهم في تاريخه، ونقل أنّه مات في ذي الحجة سنة (ت ٢١٨ هج)، وهو شيخ الطائفة (المريسية) القائلة بالإرجاء؛ تاريخ الإسلام (٢٨٣/٥)، وفيات الأعيان ٩١/١.

(١) أصول الدين ص ٤٠ ـ ٤٣، والغنية ٢٤٢/١ وما بعدها، وخصّ وجوبها على الكفاية، وبقي الخلاف في الوجوب على الأعيان، بين قائل بمجرد التقليد، وقائل: بوجوب الاستدلال، وقائل: بالاكتفاء بدليل واحد. راجع: شرح المقترَح على الإرشاد ١٤٢/١ ـ ١٤٣.

(٢) هذا أول الأدلة عند الأشاعرة على وجوب النّظَر، وهو عند الباقلاني في التقريب ٢١٥/١ ـ ٢١٦، وسمّاه الجويني وغيره إجماعا في الإرشاد: ٨ ـ ١٢.

أن الصواب مأمورٌ به.

وأما الدّلالة على أن **طريق وجوب النّظَر إنما هو السَّمْع**[1] **دون العقل**[2]، فمن حيث قلنا لمن يدعي وجوب ذلك عقلا: كيف وجه وجوب النّظَر والاستدلال في العقل؟

فأحالوا بالجواب على **الخواطر**[3]، ثم اختلفوا في صفتها، وفي كيفية تعليق الوجوب عليها:

فزعمت البراهمة: أن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين؛ **أحدهما**: من قبل الله سبحانه، يدعوه به إلى ما أوجبه العقل عليه، من وجوب المعرفة بالله سبحانه، ووجوب شكره على نعمه، ويحرّك دواعيه على النّظَر في دلائله وأعلامه.

والخاطر الثاني: من قِبَل الشيطان، يصرفه الشيطان به عن طاعة الخاطر الذي من قِبَل ربِّه ﷻ، ويدعوه إلى استعمال ما فيه اللذة والراحة عاجلا،

(١) هنا إلزام مشهور للمعتزلة على الأشاعرة، مفاده: "أن للمدعوّ إلى النّظَر في معجزة الرسول أن يقول: لا أنظر ما لم أعرف وجوب النّظَر عليّ، ولا أعرف وجوب النّظَر ما لم أنظر، أو يقول لا واجب إلا بشرع متقرّر، ولم يتقرر بعدُ شرعك، ولا ظهر صدقك، فآل إيقاف الوجوب على الشرع إلى نفي الشرع" انظر هذه الشبهة وردها في: الإسعاد ص: ٩٦ ـ ٩٧، والكتاب المتوسط ص: ١١٨ ـ ١١٩ وغيرهما.

(٢) للسادة الأشاعرة عدة أدلة على ذلك، أنظرها فيما تقدم من المصادر، وراجع: الكتاب المتوسط للقاضي ابن العربي ص: ١١٨ ـ ١١٩، أبكار الأفكار للآمدي ١/١٥٥ وما بعدها.

(٣) فرارا منهم من الإلزام لهم بالدور في قولهم إن النّظَر واجبٌ بالعقل، لأنه إما أن يكون من الضروريات وهو محال، وإما من النّظَريات، فيقول المكلف: لا أنظر حتى أعرف وجوب النّظَر؛ وانظر: الإسعاد لابن بزيزة ص: ٩٦ ـ ٩٧.

وأثبتوا الخواطر افتراضا، وقالوا إنها حُجَج الله على المكلّفين، فيما توجبه العقول عليهم من الاستدلال بالأدلة العقلية على مُوجَباتها.

وقالوا إنما مكَّن الله تعالى الشيطان، من إلقاء الخاطر الداعي إلى المعصية، في قلب العاقل ليصح منه الاختبار لأحد الخاطرين، ولو أفرده بالخاطر الداعي إلى النّظَر والاستدلال، لصار مُلجَأ إلى ما يدعوه إليه، إذا لم يكن في مقابلته، ما يدعوه إلى ضِدّه، ولا تكليف مع الإلجاء، فهذا وجه قول البراهمة في معرفة الواجب من جهة العقول.

وساعدت المانويةُ[1] من الثنويةِ البراهمةَ في دعاء الخواطر[2]، غير أنها زعمت أن الخواطر أجسامٌ أحياء، وأنها تخاطب النفْس في الباطن، كما تخاطبها الألسُنُ في الظاهر، وزعموا أن خاطر النّظَر، من قبل النور، وخاطر المعصية من الظلمة، ومن جنسها، وقالوا: عند تعارض الخاطرين يعرف الإنسان ما يلزمه فعلُه من أسباب الخلاص عن عالم المزاج.

وقد ساعدت المعتزلةُ[3] المانويةَ والبراهمةَ على القول بالخواطر، ودعاء بعضها إلى النّظَر والاستدلال، وخالفوهم في شرائع الرُّسل [من حيث][4]

---

(١) المانوية: فرقة من الثنوية أتباع ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر زمن سابور بن أردشير (القرن الثالث ميلادي). قتله بهرام بن هرمز بن سابور، أحدث دينا لفّقه من المجوسية والنصرانية، قال بأن العالم مكوّن من أصلين قديمين: النور والظلمة. وهما أزليان، وله أباطيل أخرى. انظر: الملل والنحل (٢/٤٩)، المعجم الفلسفي (٢/٣١٤).

(٢) أي إلى النّظَر والاستدلال.

(٣) عقد القاضي عبد الجبار لتلك المسألة، فصلا بعنوان: فصل في أن الخاطر كلام دون غيره، من كتابه المغني (١٢/٤٠١).

(٤) طمس بمقدار كلمة، وتقديرها: [من حيث] والله أعلم.

[١٢/أ] إن الرسل قد وردوا بإباحة كثير مما كان قبْحُه معلوما في [العقول][١] قبل ورودهم، كذبح البهائم وإيلامها، وقالوا: إن ذلك إنما حَسُن في الشرع بعد ورود الرسل، لأعْواض مبذولةٍ عليها، متى حدثت تلك الآلام لمن ليس له ذنب، إلا أبا هاشم بن الجُبَّائِي[٢] فإنه قال: «لولا ورود الرسل بإباحة ذبح البهائم، وتسخيرها في بعض الأحوال، لم يكن في العقل دليلٌ على جواز حسن ذلك بشرط ضمان العوض»[٣].

ثم اختلفت المعتزلة في كيفية الخواطر التي هي أسباب التكليف عندهم:

فزعم النَّظّام[٤]: أن الخواطر أجسام محسوسة، كما قالت المانَوية، غير انه قال إنها ليست بأحياء، وقال: إن خاطريْ الخير والشر كلاهما من فعل الله، وأن الله يخلق خاطر المعصية في قلب الإنسان، كما يخلق في قلبه خاطر الطاعة، ويدعوه بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها، ويدعوه بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها، ولكن ليصح اختياره من بين الخاطرين، واختياره لأحدهما، مع انه قد قبح عنده إجابة خاطر المعصية.

وزعم أبو هذيل[٥]: أن الخاطرين عرَضَان:

---

(١) في الأصل: القبول، وهو تصحيف ظاهر.

(٢) تقدمت ترجمته، ص: ١٣.

(٣) أصول الدين ص: ٤٤.

(٤) تقدمت ترجمته، ص: ٥١.

(٥) أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف (١٣٤ ـ ٢٢٦ هج)، يعد من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، ومقدّم الطائفة، أخذ الكلام عن عثمان بن خالد الطويل، رئيس الفرقة الهذيلية، قال الأستاذ البغدادي: "وفضائحه تترى، تكفره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه فى الاعتزال، ومن غيرهم، وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبى الهذيل، وفى تكفيره=

أحدهما: يورده الله على قلب العاقل، ليدعوه إلى طاعته، وينبهه به على ما أوجبه في عقله من معرفته، ويحرك به دواعيه إلى الاستدلال عليه، بترغيبه فيه وتخويفه من العقاب في تركه.

والخاطر الثاني: يورده الشيطان على قلب العاقل، ليصدّه عن إجابة الخاطر الداعي من قبَل الله تعالى ويدعوه به إلى الاشتغال باللذات والإعْرَاض عن النّظَر والاستدلال، أو إلى قبول الشُّبه الداعية إلى الكفر والعصيان، وقال: إن الشيطان يدخل في خُروق الإنسان كما يدخل الريح فيه إذا استنشقها بمناخره، ويجاور قلب الإنسان كما يجاور الدم المدة في بعض أعضائه.

ووافق الجُبَّائِيّ أبا الهُذَيْل في هذه الجملة، غير انه زعم أن الشيطان يدخل في خرق أذن الإنسان إلى موضع السَّمْع في جوار القلب، فيهمس هنالك بما يدعو إليه من كفر وظلم، إن قال إن هذا القول الذي من قِبَل الشيطان قول، والخاطر الذي من قبل الله تعالى ليس بقول، وإنما هو شيء يجري مجرى العلم والظن ونحوهما.

وقال ابنه أبو هاشم: إن الخاطر الذي من قِبَل الله سبحانه قولٌ، وهو أمر معقول، غير انه خَفيّ، يلقيه الله في قلب العاقل أو يرسِل ملكا يلقي ذلك

= بما انفرد به من ضلالاته، وللجبائى ايضا كتاب فى الرد على أبى الهذيل فى المخلوق، ويكفره فيه، ولجعفر بن حرب أيضا وهو المشهور فى زعماء المعتزلة كتاب سماه توبيخ أبى الهذيل، وأشار الى تكفير أبى الهذيل، وذكر فيه ان قوله يجر الى قول الدهرية، له من الكتب: كتاب الإمامة، كتاب على المجوس، كتاب على اليهود، كتاب الرد على أهل الأديان، وهو أول من ادمج الفلسفة في الكلام، ينظر: **الفرق بين الفرق** (ص: ١٠٢)، الملل والنحل (٤٩/١) **الفهرست** لابن النديم، (ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦). **وباب ذكر المعتزلة وطبقاتهم**، ابن المرتضى، ص ٤٠، وما بعدها.

في قلبه، فيدعوه به إلى النّظَر والاستدلال.

فهذا بيان أجوبة الذين علّقوا الواجبات العقلية عندَهم على الخواطر، عن سؤالنا لهم، عن كيفية علمِهم بوجوب النّظَر عليهم، إذا لم يكن وجوبُه من طريق السَّمْع.

[الردّ على القائلين بوجوب النّظَر عقلا]

فقلنا لهم: أخبرونا عن قولكم إنّ العقل يوجب النّظَر والاستدلال، هل تريدون بذلك أنها توجبه كإيجاب العِلّة معلولها، أو تريدون به، أنه يأمر بذلك، أو تريدون به أن العقل شرط في وجوب النّظَر؟

فان أردتم به إيجابا كإيجاب العِلّة معلولها، وجب من هذا حصول النّظَر والاستدلال، من كل من كمُل عقله وهذا خلاف المحسوس.

وان أردتم به معنى الفاعل، فهذا محال، لأن العقل عرَض، والعرض لا يكون فاعلا.

وإن أردتم أن العقل شرط في توجّه وجوب النّظَر على العاقل، فهذا لا ننكره بل نقول إن المُكلَّف من شرطه، كونُه عاقلا [بالغا][1]، غير أن الدلالة على توجه التكليف عليه، ورودُ الشرع به.

وقلنا للمانوية: أخبرونا عن كل واحد من الخاطرين [١٢/ب] أهو خالص من نور أو من ظلمة أو ممتزج منهما؟

(١) تقديرا، وهي غير واضحة في الأصل.

فإن زعموا أن كل واحد منهما ممتزج من نور وظلمة؛

قيل: فلِمَ دعا أحدهما إلى الخير وحده وليس هو خيرًا محضا؟ ولِم دعا الخاطر الآخر إلى الشر وحده وليس هو شرا محضا؟

وإن قالوا: كل منهما خالص من أصل واحد، وزعموا أن خاطر الخير خالص من النور وخاطر الشر خالص من الظلمة.

قيل لهم: هذا ينقض قولكم ليس في عالم المزاج جوهرٌ خالص من النور، ولا جوهر خالص من الظلمة، سوى شرذمةٍ قليلة منكم زعمت أن الجوهر الخالص من النور في عالم المزاج الشمْسُ، وان الجوهر الخالص من الظلمة في عالم المزاج الدُّخانُ، وليست الخواطر من أجزاء الشمس، ولا من أجزاء الدخان، فكيف سلمتْ عندكم من المزاج في عالم المزاج.

وقلنا للنظام: إذا كان الله عندك داعيا إلى المعصية بخاطر المعصية، لزمك أن يكونَ قد أمر بالمعصية، كما أنه لما دعا بخاطر الطاعة إلى الطاعة كان آمرا بها.

وإذا زعمت أن الله تعالى دعا بخاطر المعصية إلى المعصية ولم يردها، فلمَ أنكرت على **أهل السنة** قولهم: إن الله سبحانه قد يأمر بما لا يريد، وليس الأمر بما لا يريد أعظم وأعجب من الدعاء إلى ما لا يريد.

وقلنا له: أيضا إذا جاز أن يورد الله تعالى على قلب العاقل خاطرين يدعوه بأحدهما إلى طاعته ليفعلها، ويدعوه بالآخر إلى معصيته لا ليفعلها، ولكن ليتم له الاختيار بينهما لأحدهما، فلِمَ لا يجوز أن يبعث الله برسولين

يدعوه على لسان أحدهما إلى طاعته ليفعلها، ويدعوه على لسان الآخر إلى معصيته لا ليفعلها، ولكن ليتم له الاختيار بينهما، لمتابعة أحدهما، فإن أجاز ذلك أجاز إظهار المعجزة على الكذّابين، وأورثه ذلك الشكّ في نبوة كل نبيّ، وان أباه نقَض اعتلاله في الخاطرين.

وقلنا لأبي **الهُذَيْل**[1] **والجبائي**: أخبرونا عن الشيطان الملقي لخاطر المعصية في قلب العاقل: هل هو مكلَّف أم غير مكلف؟

فإن زعموا انه غيرُ مكلف؛ قيل لهم: فلمَ ذممتموه ولعنتموه وحكمتم له بالعقاب؟ وإن جاز أن يكونَ غيرَ مكلف، فهلا أجزتم كون العاقل قبل ورود الشرع به غيرَ مكلف؟

وان قالوا انه مكلّف؛ قيل: يلزمكم أن يكونَ مكلَّفا بخاطرين، أحدهما: من قبل الله ﷻ، والثاني: من قِبل شيطانٍ سواه، ليتم اختياره بينهما، وكان الكلام في تكليف الشيطان الثاني، كالكلام في تكليف الأول، حتى يتسلسَل ذلك إلى وجود شياطينَ بلا نهاية، وذلك محال، فما يؤدّي اليه مثلُه في الاستحالة.

وأما ابن الجُبَّائِي، فقد وافقنا على أن السبب الموجِب للنظر والمعرفة أمر هو قول مسموع من قِبَل الله ﷻ، أو من قبل ملك يرسله الله تعالى إليه، ولكنا قلنا: إن ذلك القولَ جليّ مؤيدٌ بالمعجزة الدالة على صدقه، وزعم هوَ أنه خفيّ محتاج إلى دلالة على صحته.

ويقالُ له: إذا زعمت أن ذبح البهائم كان قبيحا في العقل، وأجزت

---

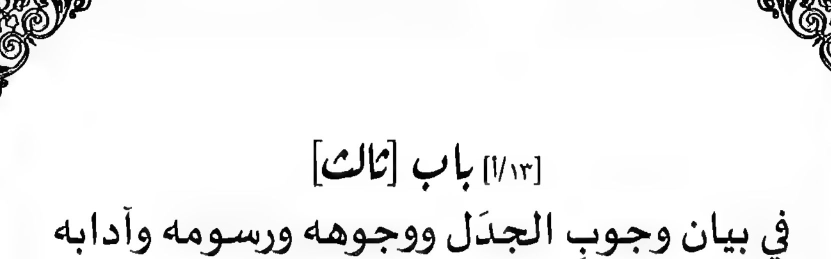
(١) تقدمت ترجمته، ص: ١٢٥.

ورود الشرع بإباحته، من غير إن كان في العقل دلالة على جواز ورود الشرع به، بشرط ضمان العِوض عليه، فما أنكرت من جواز ورود الشرع بكلّ ما تزعم أنه قبيح في العقل، وإن لم يكن في العقل دلالة على جواز ورود الشرع به؟

وفي هذا تناقض أقوال الذين أحالوا بوجوب النّظَر والاستدلال على الخواطر، وإذا أبطلت أقوالهم بتناقضها، صَحَّ قولُ من قال، بوجوب النّظَر من طريق السَّمْع، كما ذهبنا إليه.

وبالله التوفيق، وهو أعلم بالصواب.





[١٣/أ] باب [ثالث]

في بيان وجوبِ الجدَل ووجوهه ورسومه وآدابه

هذا الباب يشتمل على سبعة فصول، هذه ترجمتها إن شاء الله:

فصل: في بيان معنى الجدل وحقيقته؛

فصل: في بيان فوائد الجدل وفضيلته؛

فصل: في بيان وجوبِه ولزومِه وبيان جهة وجوبه؛

فصل: في بيان أقسام الجدل وبيان ما يصح فيه الجدل وما لا يصح فيه؛

فصل: في بيان من يصح معه الجدل ومن لا يصح أو لا يفيد الجدل معه؛

فصل: في آداب الجدل ورسومه وحقوقه؛

فصل: في وصايا وحكم وأمثال مستعملة في الجدل.

فهذه فصول هذا الباب؛ وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه على شرطه إن شاء الله ﷻ، وبه التوفيق، وهو أعلم بالصواب.

الفصل الأول من هذا الباب
في بيان معنى الجدل وحقيقته

اختلفوا في حقيقة معنى الجدل:

فمنهم من قال: إن الجَدَل مقابلةُ الدعوى بالدعوى والحُجّة بالحجة؛

وزعم هؤلاء أن المناظَرة مقابلة الشيء بنظيره، وقد يُدفع الشيء بنظيره فيكون دفعُه مناظرةً ومجادلةً، وقد يُدفع بغير جنسِه، فيكون جدلا ولا يكون مناظرة.

ومنهم من قال: الجدل فَتْلُ كل واحد من المتَناظِرين صاحبَه عن طريقتِه؛

وهذا القول إلى اشتقاقِه أقرب(١)، لأن الجدل مأخوذ من جَدْل الحبل(٢)، وهو شدّة فتله، ومنه قيل للحبل الذي يجعل في رأس البعير: جَديل، ورجل مجْدول الخلْق: شديدُه، والمُجَدَّل: الملقى بالجَدالة، وهي الأرض(٣)، وقال الشاعر [الرجز]:

قد أرْكَبُ الآلة بعد الآلةْ   وأترك العاجزَ بالجَدالةْ(٤)

---

(١) وهو اختياره في التفريق كما يأتي له بعدُ، في الفصل الرابع من هذا الباب.

(٢) "الجدل" أصل واحد يدور حول معنى الامتناع القوة والشد والإحكام؛ وانظر: نجم الدين الطوفي علَم الجذَل في علم الجدل ص: ٢، مقاييس اللغة (١/٤٣٣).

(٣) كذا في المعاجم وزاد في مقاييس اللغة (١/٤٣٤): الجَدالة، هي الأرض وهي صلبة.

(٤) نسبها في الزاهر في معاني كلمات الناس (١/٨) إلى العجّاج، غير أنه رواها "الحالة" بدل=

وفي الحديث: «أنا خاتم النبيين وآدم منجدلٌ في طينته فيها»[1]، أي ساقط فيها، وقال عليّ رضي الله عنه لما رأى طلحة مقتولا: "يعِز عليَّ أن أراك مجدَّلا تحت نجوم السماء".

والجدل من هذا، لأن كلَّ واحد من المتجَادلَيْن، يريد قتْل صاحبه، وإلقاءَه على جنْبه، فهما كالمتصارِعين، اللَّذين يريد كل واحد منهما إلقاء صاحبه على الجدالة، التي هي الأرض، **فهذا هو المعتاد بين أهل الجدل**[2]، **وإن كان الغرض من الجدل غيرَه**[3]، على حسب ما بيناه في باب الأغراض المقصودة قبلَ هذا.

= الآلة؛ وكذا هو في المخصص (٤٤/٣)، ورواية "الآلة" في أساس البلاغة (١٢٦/١)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (١٠١٤/٢)، أمالي القالي (٢٥٤/٢).

(١) أخرجه بهذا اللفظ أحمد (١٧٢٨١) (١٧٢٩٥)، وابن حبان (٣١٢/١٤) (٦٤٠٤) والحاكم المستدرك (٤٥٣/٢) (٣٥٦٦) والبزار (٢٣٦٥) من طرق عن عرباض بن سارية رضي الله عنه، وقال البزار: "لا نعلمه يروى بإسناد أحسن من هذا، وسعيد بن سويد شامي لا بأس به".

(٢) وعلى هذا المعتاد جاء تعريف صاحب الكافية للجدل بقوله: "إظهار المتنازعين مقتضى نظريْهما (في الأصل: نظرتهما، وهو خطأ)، على التدافع والتنافي، بالعبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة" الكافية ص: ٢١؛ وقال الغزالي في المنتخَل في علم الجدل (ص: ٣٠٥): "تخاوض وتفاوض يجري بين متنازعين فصاعدا، لتحقيق حق أو لإبطال باطل، أو تغليب ظن"؛ في العدة في أصول الفقه (١٨٤/١): "الجدل هو: تردد الكلام بين الخصمين، إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله، ليدفع به قول صاحبه"؛ وتبعه عليه، وكأنه أخذه منه، الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (٥٥١/١).

(٣) على ما بينه في الفصل الثاني من الباب الأول، حيث جعل الغرض من الجدل هو **اشتراك المتجادلين في البحث عن الحق**، ولكن هذا يخالف الواقع. والله أعلم.

الفصل الثاني منه

في بيان فضيلة الجدل وفائدته

إن من القضايا المشهورة عند العُقَلاء، أن السُّبل المختلفة المؤدّية إلى مقاصدَ مختلفةٍ، يكون تفاضُلُها على حسَب تفاضل المقاصِد منها، فإذا كان مقصودٌ خيرا من مقصود، فالسبيل المؤدِّي إليه خيرٌ من السبيل المؤدي إلى الآخر، وإذا كان كذلك فالمأثُور عند الجميع خيرٌ من المأثُور عند البعض، والمكروه عند الجميع شرٌّ من المكروه عند البعض.

وقد وجدنا المأثور عند الجميع هو العلْم، والمكروه عند الجميع هو الجهل، ودليل ذلك أن العلم يُسَرّ به كلُّ منْ نسِب إليه، وكلُّ منسوب إلى الجهل مكروه عنده نسبتُه إليه، لأن العلم مأثور ومحمود في كل حال، وغيره من الصفات الحسنة، قد لا يستحسن بعضه في بعض الأحوال، فإذا ثبت أنّ العلْم خيرُ المطالب، فالسبيل المؤدّي إليه خير السبُل، وإذا كان الجهل شرُّ المطالب، فالسبيل المؤدي إليه شرُّ السبل.

وإذا صحّت هذه المقدمة، [وكان][1] الجدل والنّظَر طريقيْن إلى العلم الذي هو خيرُ المطالب، مانعيَن من الجهل الذي هو شرُّ المطالب، وجَب أنهما خيرُ السُّبل، إلا أن النّظَر سبيل قد ينفرد به الواحد، والجدَل عند استيفاء

(١) تقديرا، ومكانها طمس مقدار كلمة.

شروطه، يُوصِل المتجادلَيْن إلى العلم بمطلوبهما [١٣/ب] إن أنصف كلٌّ واحد منهما صاحبه.

ومن فوائد الجدل الصّحيح، أن صناعته حافظةٌ للشّريعة، وموجَبات العقول، عن عبثِ الجهال، وحائلةٌ بينها وبين تمْويه المدلّسين.

ثم إن نسبة الجدل إلى سائر العلوم، كنسبة صناعة النحو إلى اللُّغة، وذلك أن صناعة الجدل تسدّد وجوهَ الاستدلال، بالأدلَّة على المدْلولات، كما أن صِناعةُ النحْو تسدِّد وجوه المَنْطِق، حتى تعرف بها وجوهُ الصواب في المَنْطِق[١].

ونسبة صناعة الجدل إلى سائر العلوم، كنسبة صناعة العَرُوض[٢] إلى الألفاظ الموزونة شعرا، فكما أن من لَه ذوق الشِّعر، قد يقدر على اقتضاب شعر موزون صحيحِ المعنى، كذلك صاحب الذهْن الصحيح، والفهم الدقيق، قد يقدر على استخراج القوانين الجدلية، وعلى الإصابة فيها؛ وكما أن المتنازعيْن في عَرُوض بيت أو ضَرْبه أو وزنه[٣]، قد يتحاكمان إلى أهل الذَّوق

(١) مقصوده بالمَنْطِق هنا: منطق اللسان، أي الكلام، والكلام من حيث تركيبُه الإعرابي هو موضوع النحو.

(٢) علم العروض: علم يبحث فيه عن كيفية وزن الشعر، وما يقوّمه وما يمنع الخلل فيه. ميزان الذهب في صناعة الشعر عند العرب للسيد أحمد الهاشمي، (ص: ١١).

(٣) العروض في البيت هو الجزء المُكوّن لآخر الكلمة من الشطر الأول من البيت المسمى ب: الصدر، والضرب هو الجزء المكون لآخر الكلمة من الشطر الثاني المسمى ب: العجُز، ولهما شروط خاصة، تنظر في محلّها، والوزن هو معرفة التفعيلات التي تأسس عليها لفظ البيت، لتحديد البحر الشعري المنتمي إليه. وانظر: ميزان الذهب في صناعة الشعر عند العرب للسيد أحمد الهاشمي، (ص: ٣١).




الصحيح[١]، ليَحْكموا للمُصيب فيهما على المُخطئ، كذلك المتنازعان في شيء من قوانين الجدل أو من شروطه، أو شيء من موجَبات الأدلّة النّظَرية، قد يتحاكمان إلى أصحاب العقول السليمة عن شوائب التقليد، والشُّبه، ليحكموا للمُحقّ منهما على المُبطِل.

وقد ظنَّ قوم أن الحاجة إلى صناعة الجدل غيُر ضرورية، بعْدَ رجوع الأمر في استخراج رسومِها وقوانينها إلى العقلِ والذِّهن الصافي، وزعموا أن منْ لم يكن له ذِهن صافي، لم يقدر على معرفة الأبواب والأصول الجدلية، ومن كان ذا عقل وفهْم، فهو مستغْنٍ به عن الجدَل.

وليسَ الأمر كما ظنَّ هؤلاء، لأن المُستخرِج لشيء بذهْنه، إذا لم يكن عارفا بصَنْعَته، لا يثِقُ بما استخرجَه، وقد يتعذر عليه مثلُه في موطن آخر، أو في باب سواه، فيكون كالذي يصيب الهدَف في رمْيه مرّةً اتفاقا، ولا يهْتدي إلى مثْله ثانيا، لجهله بصناعة الرّمي، **والعارف بصناعة الجدل يميِّز في كلِّ مسألة، بين طريق الحُجَّة وطريق الشُّبهة، حتى لا يلتبس منها عليه إلا ما فرَّط فيه، فيؤتى من قِبَل تفريطِه، لا من قبل صناعَتِه.**

وإذا ظهر تأثيرُ الجدل في كلِّ نوعٍ من العلوم، التي هي أشرف المطالب، صحَّ شرفُه على العموم، ومن أنكر فضْل أهلِ الجدل على الأغمار من العوامّ، كمنْ أنكر فضل الإنسان على الهوامّ والأنعام، ورضي بأن يكونَ منها وكفاه بذلك خِزيا؛ وبالله التوفيق.

---

(١) لعله يشير بالذوق هنا وفي غير هذا الموضع، إلى أن فوق العلم بقوانين الصناعة تأتي مرتبة أخرى هي مرتبة الذوق، وهذه المرتبة هي التي تفاضل فيها المختصون في أي علم من العلوم دينيا كان أو دنيويا، وقد تسمى أيضا بالملَكة.

الفصل الثالث
في بيان وجوب الجدل وجهة وجوبه

اختلفوا في وجوب الجدل لاختلافهم في وجوب النّظَر، فمن أسقط وجوب النّظَر أسقط وجوب الجدل، ومن أوجب النّظَر والاستدلال، أوجب الجدل على أهْله للدعاء إلى الحق وتصحيحه وإبطال الباطل وتزهيقه، وقد مضى الكلام في وجوب النّظَر.

فأما الجدل فدليل وجوبه، أن يقال لمنكريه من أهل ملّة الإسلام: أليس دينُ الإسلام حقا؟ فإذا قالوا: بَلى، قيل لهم: أرأيتهم لو أنّ صاحب الرُّوم، أرسل إلى المسلمين رسولا، وقال: "ناظروني وبينوا لي دليلا على أن دين الإسلام أولى بالقبول من النّصرانية، فإن الحجة إن ظهرت لكم دخلتُ في دينكم، وإن لم تجبْ لكم الحجةَ عليّ قاتلتكم"، أوَ مَا كان يجب أن يُناظَر وتقام عليه الحجة؟

فإن قالوا: لا يجب ذلك، لم ينْفصلوا ممّن قال أيضا إنه لا يجب قتالهم، وإن قالوا بوجوب ذلك فقد أوجبوا الجدل.

ومما يدل عليه أن الله تعالى أمر رُسُلَه ﷺ بمُجادلة قومهم، والاستدلال عليهم بمعجِزاتهم، وطلبِ المعارضة منهم إن لم يقروا[1] [١٤/أ] بصحتها؛ فقال

(١) غير واضحة في الأصل، وما أثبتناه هو الأقرب.

سبحانه: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وحكى عن قوم نوح أنهم قالوا له: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢]، وفيه دليل على أن نوحا عليه السلام، كان مأمورا بجدالهم، وقد قال الله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقد علمنا انه ما قاتل قومه إلا بعد أن جادلهم ثلاث عشرة سنة، ثم قاتل من عاند الحجّة بعد الهِجرة، فعلينا أن لا نقاتل أعداءَنا إلا بعد إقامة الحجّة عليهم بالجدال لأنه إسوةٌ لنا، ونحن أتباعه في سيرته كما نتبعه في دينه.

فإن قالوا: إنّما أسقطنا وجوب النّظَر والجدل، لضلال قوم من أهْل الجدَل.

قيل: من ضلَّ بالتقليد أكثَر، فهلَّا تركتم التقليد، لضلال عبَدة الأصْنام، الذين فزِعوا إلى أنهم وجدوا آباءهم عليها عاكفين.

وإن قالوا: التقليد في شيءٍ محمودٌ، وفي شيء آخرَ مذمومٌ.

قيل: كذلك جدال قومٍ مذموم، وهو جدال أهلِ العناد، وجدال المنصف[١] محمودٌ.

وأما الكلام في جهة وجوب الجدل، فإن الخلاف فيه كالخلاف في جهة وجوب النّظَر، فمن أوجب النّظَر من جهة الخواطِر قبل استقرار الشريعة أوجَب الجدال مع المخالفين عقلا، ومن أوجب النّظَر بالشرع أحال على الشرع في وجوب الجدل به[٢]، وقد مضى الكلام فيه في باب فصول النّظَر، والله أعلم بالصواب.

---

(١) كلمة مكررة في الأصل.

(٢) اختصر صاحب الكافية الطرق الدالة على وجوب الجدل ص: ٢٥ ـ ٢٢، غير أن ابن فورك فرّق بين النّظَر والجدل من حيث الحكم، وقرر عن الأشعري: "أن الجدل قد يكون في حال=

الفصل الرابع منه

في بيان أقسام الجدل وبيان ما يصح فيه الجدل وما لا يصح فيه

قد ذكرنا قبل هذا أن معنى الجدل: **فَتْلُ كلٍّ واحد من المتجادِلَين صَاحبَه عن مذهبه بحجَّة أو بشبهة**[١].

فإذا صحّ ذلك فلا يخلو الجدل، من أن يكونَ فتلا على طريقة السُّؤال، أو فتلا على طريقة الجواب، ولهذا صار الجدل كلُّه قسميْن، سؤالا وجوابا، وطريقةُ السؤال الهدْم على المجيب، وطريقة الجواب البِنَاء.

لأن المجيب يبني مذهبه على أصوله، والسائل يهدم عليه بناءَه، أو يريه عجْزَه عن الانفصال عن إلزام ما يهدِم عليه بناءه.

وهذا كلُّه إذا خرج السؤال والجواب على طريق الجدل، دون **الاسترْشاد والإرشاد**، بأن يظهر ما يوجب استعلاء أحدهما على الآخر بالحُجة.

والجدل يقع في قسمين: أحدهما باطل والآخر حقّ، وكل متجادلَيْن فلابدّ من أن يكونَ أحدهما على الحق والآخر على الباطل.

= واجبا وفي حال ندبا وتطوعا وذلك عند استرشاد مسترشد، وطعن طاعن لتنبيه غافل..." مجرد مقالات الأشعري ص: ٢٩٣.

(١) اعتمد المؤلف هذا التعريف، وزاد فيه "بحجة أو بشبهة"، وأصلُه لعليّ بن حمزة، كما نقله عنه في الكافية، غير أن صاحب الكافية قد انتقضه واختار غيره.

فإن قيل: أليس قد يكون في المسألة ثلاثةُ مذاهب أو أربعة أو أكثر، ويقع فيها الجدل بين اثنين قولاهما كلاهما خطأ، والصّواب في غيرهما، وهذا ينقُض قولكم إنه لابد في المتجادلين من كون أحدهما على الحق.

قيل: إنما يجوز خروجُ الحق عن قوليْهما إذا تنازَعا في الإثبات، وقال كلُّ واحد منهما قولا هو الحقّ الثابت، وفي المسألة قولٌ ثالث لغيرهما خلافُ قوليْهما، ويكون ذلك الثالث هو الحقّ، فأما إذا تنازعا في النفْي والإثبات، فأثبت أحدُهما قولا نفاه صاحبُه، فلابد أن يكونَ أحدُهما على الحق، وكل واحد من المتجادلين يُثبت قول نفسه، وينفي قول صاحبه، فلذلك قلنا: لابد من أن يكونَ أحدُهما مصيبا في النَّفي أو في الإثبات، **لاستحالة بُطلان وجوب الشيء مع بطلان نفيِه**.

وهذا كلُّه من طريق الاعتقاد والمذهب، فأمَّا من طريق الحجة والدليل[1]، فقد يجوز أن يكونَا جميعاً عادلين عن طريق الحجَّة، ويجوز أن يكونَ أحدُهما عليها، ولا يجوز كونُهما جميعا عليها، لأنه لا يدل على تصحيح الباطل حجَّةٌ.

[في ما يصح الجدل فيه والرد على المخالفين]

والجدل يصحُّ في كل ما يصحُّ الاعتداد بالخلاف فيه[2]، وما يصح فيه الجدل صحَّت المطالبة فيه بـ"لِمَ"، وصحَّ الإلزامُ فيه، وكلُّ ما لا يقع الاعتداد

(١) أي من حيث نفس دلالة الدليل على الحق، والتي قد يصيبها أحد الطرفين أو يخطآنها، ولا يجوز أن يكونا معا عليها، لأن أحدهما مبطل لا محالة، فاستحال أن تقوم الحجة له. والله أعلم.

(٢) أي: فلا يعتد بالخلاف في الشرعيات في ما في عليه والإجماع، أو فيه نصّ قطعي الدلالة، كما لا يصح الخلاف في العقليات، في الضروريات من البدائه والحسيات، لأنه حينئذ يكون سفسطة، وانظر ما يأتي للمؤلف في الفصل الرابع والخامس من هذا الباب.

بالخلاف فيه، ولا بخلافِه، سقطتْ المطالبةُ فيه بلِمَ[1]. [١٤/ب]

ومنعَ بعض القَدَريَّة من أصحاب الجُبَّائِي المناظرةَ فيما لا يوجِب الاستدلالُ فيه إلّا غلبةَ الظنّ؛

وضَمير هذا القائل إسقاطُ فائدةِ المناظرة في فروع الشريعة، لأنها عنده مبنيَّةٌ على غلبة الظن، وهذا على قاعدة من يقول منهم بالتخيير بين الأقوال الثلاثة في فروع الشريعة[2]، وما هذا إلا تحكُّم منهم في الدين.

وأسقط أَصْحَابنا فائدة المناظرة في قول لا يعقله صاحبُه من نفسه، فضلا عن أن يعقلَه خصْمُه، كقول المتأخّرين من المعتزلة، بأحوال لا معلومة ولا مجهولة، ولا شيْء، ولا يقال إنها: لا شيء؛ وقالوا لا فائدة في جدال هؤلاء فيما هذه سبيله، إلا إظهار المناقضة منهم في قولهم، لأنهم إذا قالوا إنّ تلك الأحوال غير مذكورة، فقد ذكروها بأنها غيرُ مذكورة، وذلك ينقض قولهم بأنها غير مذكورة.

فهذا، وما جرى مجراه لا يناظَر فيه صاحبه إلا على سبيل إظهار مناقضته، والله اعلم.

---

(١) العبارة من: (وصح الإلزام فيه)، إلى قوله: (سقطت المطالبة فيه بلم) مكررة في الأصل.

(٢) وهم المصوّبة القائلون بأن كل مجتهد مصيب في الفروع، وهو مذهب معتزلة البصرة، واختلف في النقل عن الأشعري، وأثبت ابن فُورك في مجرد مقالاته القول بالتصويب (ص: ٢٠١)، ورجحت المدرسة الأشعرية النيسابورية قولَه بالتخطئة، أي أن المصيب واحد وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/٢٨٥).

الفصل الخامس من هذا الباب

في بيان من يجوز أن يناظَر ومن لا يفيد جدالُه شيئا

الكلام في هذا قريب من الكلام في الذي قبله، غير أن النّاس اختلفوا في مناظرة مُنكري الحقائق والعلوم من السّوفْسطَائية، فمنهم من قال لا وجه لمناظرة هؤلاء مع قولهم لا حقيقة للمناظرة، ومع نفي كل واحد منهم وجودَ نفسِه فضلا عن وجود غيره.

وقالوا كيفَ يناظر مَن الصّحيح والفاسدُ عنده سواءٌ في الاستحالة، ومنْ هذه حالُه، فمناظرته تضييع للوقت، ولأنا قد علمنا بالضرورة أنهم عالمون بالحقائق المحسوسة، والعالم بالشيء لا يناظر فيه ليعلمَه، وإنما يقال: أَقِرَّ بما قد عرفْتَ، فإن فعَل فهو المراد، وان أبى، نُظِر فإن أمكن فيه التأديب عومِل به، وان لم يمكن ذلك فيه فالإعْرَاض عنه أولى.

ومنهم من أجاز مناظرتَهم لا لتصحيح المحسوسات بالنّظَر، لكن لتقرير المناقضة عليهم في قولهم.

بأن يقال لهم: بعلمٍ قلتم "لا علْم" أم بغيرِ علم؟، فإن قالوا: بعلمٍ قلنا "لا علم"، فقد أثبتوا علماً، ونقضوا قولهم "لا علم"، وان قالوا: بغير علمٍ قلنا "لا علم"، قيل لهم: لمَ حكمتم بأنْ لا علم، وانتم لا تعلمون انه لا علم؟.

وقيل لهم: هل لنفي الحقائق حقيقةٌ؟

فان قالوا: نعم؛ أثبتوا بعض الحقائق، وان قالوا: لا، فقد أبطلوا نفي الحقائق، وما بطَل نفيُه صحَّ ثبوته.

وأما الذين أثبتوا الحقائق، وزعموا أنها تابعةٌ للاعْتقادات، فيصح النّظَر معهم بلا خلاف، لأنهم أثبتوا المحسوسات وقاسوا عليها الاعتقادات، في تحقيق جميعِها، فيُلزمون على هذا القول، تحقيق اعتقاد نفاة الحقائق؛ فإن صحّحوا، لحقوا بهم، وإن أبطلوا اعتقادَ نفاة الحقائق، أبطلوا قولهم بتحقيق الاعتقادات كلّها.

ومنع بعضُ المعتزلة في جدَلِه[1]، مناظرةَ من يستهزئ بالدّين، ولا يكون جادًّا فيه، وزعم هذا الحاكي، أن هذا قول زعيمه عمرو بن عبيد[2]، وأثنى عليه بهذا الاختيار، وزعم أنه إنما قال ذلك من دينه وورعه، وهذا يوجب أن لا يُدعى المُستهزِئ بالدين إلى دين الحق، وأن لا يؤمر بمعروف ولا يُنْهى عن منكر فزعيمُه عمْرو، أدّاه إلى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقال أَصْحَابُنا بمناظَرة المستهزئ، لفائدتين:

❁ إحداهما: تعود إلى المناظِر باحتساب الأجر في مناظرته؛

---

(١) أي كتاب له في الجدل، ولم نتبين من هو.

(٢) عمرو بن عبيد المعتزلي ابن باب، أبو عثمان البصري الزاهد العابد، (ت ١٥٠ هج) رأس المعتزلة، له تركوه في الحديث، واتهموه بالكذب، كان في حلقة الحسن البصري فلما اعتزله واصل بن عطاء، تبعه عمرو، ومن كبار تلامذته: عثمان بن خالد الطويل شيخ العلاف، وأبو حفص عمر بن أبي عثمان الشمزي، وله كتاب (العدل)، (والتوحيد)، وكتاب (الرد على القدرية)، يريد السنة. تاريخ الإسلام ت بشار (٩٤١/٣). سير أعلام النبلاء ط الرسالة (١٠٦/٦)، كتاب المجروحين ٦٩/٢، طبقات المعتزلة (٣٥) للمرتضى (١٦٤/١، ١٧١، ١٧٣، ١٧٨)، تاريخ بغداد (١٦٢/١٢ ـ ١٧٨، وفيات الأعيان (٤٦٠/٣ ـ ٤٦٢).

﴿*﴾ والثانية: تعود إمَّا إلى المستهزئ برجوعه إلى الحقّ، وإمَّا إلى السامع الذي يستزيد بنظره يقينا في دين الحق، وبصيرةً في [١٥/أ] وجه الصواب، ومن أنكر المناظرة مع المستهزئ، أبطل فوائد مناظرة رسول الله ﷺ مع المستهزئين إلى أن كفاه الله أمرَهم، وقال: ﴿إِنَّا كَفَيْنَـٰكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ﴾ [الحجر: ٩٥].

ومنع بعضُ المعتزلة أيضا من مناظرة السَّمَنيَّة[1] الذين قالوا: لا يُعلم شيء، بغير طريق الحواسّ والضرورات.

وهذا القول في الفساد كالذي قبله، لأنه يوجب أنْ لا يُدعى واحد منهم إلى الدّين، ولا يكشف له عن تمويهه في الشبهة التي عرضت له.

ومنع بعضهم مناظرة من يدْفع وقوع العلم بتواتر الأخبار في وقوع العلم من جهتِها.

وهذا عندنا بمنزلة الكاذب على نفسه، في قوله إني لا أعلم بالخبر شيئا، لعلمنا بأنه عالم بكثير من البلدان التي لم يدخلها، وبكثير من قصص الأمم الماضية، ولا طريق إلى معرفة ذلك غير الخبر المتواتر، فوَجْه مناظرته فيه تقرير كذبه على نفسه.

ومنع بعضهم المناظرة فيما لا يتعلق بالديانة، ولا يفيد فيها شيئا، وهذا القائل إنْ دفع وجود المناظرة في أسباب الدنيا، كابَر لوجودِنا أصنافا من الناس، تنازعوا في فضل الصيف على الشتاء، والشتاء على الصيف، وفي التفاضل بين الربيع والخريف، وفي التفاضل بين الليل والنهار، وتناظر قوم

(١) تقدم التعريف بهم، والضبط الصحيح للإسم، في ص: ٣٧.

في مفاخر بلدانهم، ووقعت المناظرةُ بين الأحنف بن قيس وبين جماعة من علماء الكوفة في التفاضل بين الكوفة والبصرة، وتنازع الطائفي والمديني بين يديْ عمر بن الخطاب في التفاضل بين الرُّطَب والعِنَب حتى قال عمر للطائفي: "غُلبْت يا أخا طائف"[1].

وإن كان المُنكِر لهذا النوع من المناظرة يحرّمه ولا يمنع وجوده، فهل له على تحريمه أو كونه مكروها دلالةٌ، وقد دللنا على جوازه من آثار الصحابة بإجازة عمر النّظَر في أمثاله، فإن كان مثلُ هذا محرما عند القَدريَّة، فلينكروا على زعيمهم الجاحظ تضييعه أوقاته بتصنيفه[2] في مناظرة الكلب والدّيك، وتصنيفه في التفاخر بين المَوالي والعَرب، وبين القحطانية والعدنانية، وأشنع منه تصنيفه في حِيَل اللّصوص، وفي غِشِّ الصّناعات، وفي حيل القِحاب والغِلْمان، فهو في هذا الباب بالذَّم أولى، فإن من الناس من يتعلم من كتابه حيَل اللصوص، فيحتال بها على من يحتاله في ماله.

(١) أخرجه أبو حاتم السجستاني في كتاب "النخلة" بسنده إلى عمر بن الخطاب: "أنه سأل رجلا من أهل الطائف: ألحبْلة خير أم النخلة؟ يعني شجرة الكرْم؛ فقال الطائفي: الحبْلة أتزبَّبُها وأتشنَّنها، وأُصْلِح بها بُرمَتي، يعني الخل، وأنام في ظلها. فقال: "لو حضرك رجل من أهل يثرب لردَّ هذا عليك. قال: فدخل عبد الرحمن بن محصن الأنصاري.. فأخبره عمر خبر الطائفي، فقال: ليس كما قال: إنني إن آكل الزبيب أُضَرَّس، وإن أدعه أغرث، ليس كالصقْر في رءوس الرّقل، الراسخات ـ أو قال: الراسيات ـ في الوحل، المطعمات في المحْل، يعني الجدْب، تحفةُ الكبير، (وخُرفة الصائم)، وصُمْتة الصغير، وزاد المسافر، ونضيجٌ فلا يُعَنِّي طابخا، نحترش به الضِّبَاب بالصلعاء، وخُرسةُ مريم بنت عمران". فقال عمر ﷺ: **ما أراك يا أخا أهل الطائف إلا قد غُلِبت**" الصقر: الدبس. والرّقل: الطوال" (ص: ٤٢) تحقيق حاتم الضامن، دار البشائر ٢٠٠٦. وانظر: الفائق في غريب الحديث للزمخشري (ص: ١/٢٥٥).

(٢) تجد معظم ذلك في كتاب الرسائل للجاحظ (١٨٧/٢) بتحقيق عبد السلام هارون.

الصحيح عندنا أن كلَّ منْ عُدَّ خلافُه في باب، صحّت مناظرتُه فيه، ومن لم يعدَّ خلافه في باب، فلا فائدة في مناظرته فيه.

ولهذا قلنا لا يناظر أهل الذمة في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعليٍّ رضوان الله عنهم، لأن الخلاف معهم في النُّبوة التي هي أصْل الإمامة؛ ومن خالف في حدوث العالم وفي صانعه، لا يناظر في أبواب النُّبُوة، وكذلك الخوارج والرافضة والمعتزلة والنجّارية[1] والجَهْمية والجِسْميّة[2] لا يناظرون في مسائل الفقه ولا يعتد بخلافهم فيها، وان عُدَّ خلافهم في مسائل الكلام، فيناظر كل فريق فيما يعدُّ فيه خلافه، دون ما لا يعَدُّ فيه خلافه.

وبالله التوفيق، وهو أعلم بالصواب.



(١) النجارية: "اتباع الحسين بن محمد النجار وقد وافقوا أصحابنا فى أصول ووافقوا القدرية فى أصول وانفردوا بأصول لهم والمشهورون منها ثلاث فرق وهى البرغوثية والزعفرانية والمستدركة من الزعفرانية" الفرق بين الفرق (ص: ١٩٧ ـ ١٩٥).

(٢) الجِسْمية يطلقها المؤلف على المجسمة.

الفصل السادس من هذا الباب
في آداب الجدل ورسومه

اعلم أنَّ أدب الجدل يَزينُ صاحبَ الجدل، وترْكَه يَشينُه، والعبارة عن آداب جميع الصناعات على الاختصار أن يقال:

أدبُ كل صنعة استعمالُ كُلِّ ما يختصُّ بها، واستعمال ما يعمُّها وغيرَها، في ما هو نافع في تقويمها مع ترك ما ليس بنافع فيها؛ والآداب المخصوصة بالجدل خمسةُ أنواع[1]:

نوعٌ منها: في بيان مرتبة كل واحد من [١٥/ب] المتجادلَيْن في خطابِهِ؛

ونوعٌ منها: في بيان ما يلزمهما من حفظ المعنى واللفظ؛

ونوعٌ منها: في بيان ما يجب مراعاته في الجدل من التحصيل؛

ونوعٌ منها: في بيان ما يراعى في الجدل من ترتيب الخصوم وإنصافهم؛

ونوعٌ منها: في بيان ما يراعى فيه من التحرُّز عن المغالطات والمظاهرات على الخصوم.

ونحن نذكر في كل نوع من هذه الأنواع مقتضاه على شرطه إن شاء الله ﷻ.

---

(١) اختصر صاحب الكافية هذا الفصل (ص: ٥٣٨ و٥٤١)، وما هنا أكثر تفصيلا وتأصيلا.




❁ النوع الأول: في بيان مرتبة المتجادلين

مرتبة المجيب البِناءُ، ومرتبةُ السّائل الهدْمُ، فعلى المجيب بناءُ مذهبه المسئول عنه، على الأصول الصحيحة، وعلى السائل إن أراد تصحيحَ سؤاله، أن يُرِيَه عجْزَه عن بناء مذهبه، على أصل صحيح، أو عجْزَه عن انفصاله عن إلزامه إياه، ما يلزَمُه على أصله، من قولٍ فاسد، فإذا أراه ذلك، فقد استعْلى السائِلُ على المُجيب، ولا يحتاج مع ذلك إلى دلالَة أخرى تدلّ على انقطاع المجيب.

ومتى أقام المجيب الحجّةَ على ما ادعاه، وعجَز السائل عن هدْمها بنقْض أو معارضة أو اشتراك في الدلالة، فقد انقطع السائل واسْتَعْلى المجيب.

ويجب على كلّ واحدٍ من السائل والمجيب، أن يحفَظ مرتبةَ نفسه، ويتحرّز من حيلة صاحبه عليه، بإخراجه إياه عن مرتبته، لأنّ المجيبَ ربّما احتال فأخرج السائل عن سؤاله، وربما احتال السائلُ فأخرج المجيب عن جوابه، ومتى لم يتحرَّزا منها، حصلت المسألةُ بلا جواب، أو حصل الجواب على وجه الإبْهام، من غير ظهور صحّته، ولا ظهور فسادٍ فيه.

وينبغي للمجيب أن يتأمل سؤال السائل على جوابه أو على استدلاله، فإن كان فيه شبهة توهِم هدمَ ما بناه أجاب عنه، وإن أورد شبهة لا يظهر منها هدمُ ما بناه، أبان عن ذلك من جهة التطوّع به، ولا يلزمُه ذلك من جهة تحقيق رسوم النّظَر.

وينبغي للسائل أيضا أن يتأمل جواب المجيب، وانفصاله عن إلزامه، فإن كان فيه معنى، يوهم تحقيق بنائه، كلَّمه فيه، وإن لم يكن فيه تحقيقُ بنائه

الأول ، فهو بالخيار ، إن شاء سكت عنه ، وإن شاء أجاب ، وأبان عن تمويهه فيه .

[النوع الثاني: بيان ما يلزم من حفظ لمعنى واللفظ]

* النوع الثاني من آداب هذا الفصل: بيان ما يلزم السائل والمسئول من حفظ المعنى واللفظ.

قد يمكن في حال كلٍّ واحد من السائل والمسئول ، أن يحفظ من كلام صاحبه اللفظ دون المعنى ، فيكون بمنزلة صبيّ حفظ القرآن ، أو بعضَ القصائد ، ولم يعرفْ معنى ما حفظه ، وقد يمكن في كل واحد منهما حفظُ المعنى دون اللفظ ، ويمكن في كل واحد منهما حفظ المعنى من كلام صاحبه ولفظه ، كمن يحفظ شعرا أو آية ، ويعرف معناها .

والذي لابدَّ من تحصيله ، وحفظُ معناه في صناعة الجدل ، خمسةُ أشياء وهي: **المقالة ، والدلالة ، والأصل الذي يُبْنى عليه الدّلالة ، والإلزام ، والانفصال** .

فيجب على المتجادلَيْن ، حفظُ المعاني في هذه الخمسة ، وأن يَستعْملا فيها من الألفاظ ، ما يدل عليها ، ومتى حَفِظا رسْمَ الجدل فيها ، سُومحا فيما سواها .

[ما يجب مراعاته في كلّ علم نظري]

والذي لابدّ من حفظه في كل علم نظرِيّ ، شيئان:

أحدهما: الغرضُ المطلوب منه ؛

والثاني: النكتةُ التي عليها مدارُ المسألة .



وطريق العلم بذلك كلّه، النّظَر والاستدلال؛ والحاجة إلى هذين الأصلين تقع من وجوه مختلفة:

منها: معرفة الأصول في نفسها؛

ومنها: كيفية البناء عليها؛

ومنها: التمييز بين الأصل الذي يُحتاج إليه لنفسه، والأصلِ الذي يحتاج إليه لغيره؛

ومنها: إلحاق كلّ فرع بأصله؛

ومنها: معرفة حدود الأصول حتى لا يدخل في كلّ [١٦/أ] أصل ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه؛

ومنها: الفرق بين ما يوجب اليقين وما يوجب غلبةَ الظن.

فهذا بيان ما يجب فيه حفظُ المعنى على التحقيق.

[ما يجب فيه مراعاة الألفاظ وحفظها]

فأما مراعاة الألفاظ وحفظُها، فيلزم في مواضع:

منها **الحدود**[١]: يراعى فيها تحقيق الألفاظ، ولا يستعمل فيها المجاز والاستعارة، ولا مَا يوجِب خَللًا فيها، ولا ما إذا أُسقِط منها، لم يوجب إسقاطُه خللا فيها، وإنما يذكر فيها من اللفظ ما يكون دلالةً على المَحْدود، من غير زيادة فيه ولا نقصان منه.

(١) يعني التعريفات التي غرضها تحديد التصورات، وللمتكلمين منهج خاص مختلف عن أهل المنطق، وانظر: الباب الأخير من هذا الكتاب.

ومنها **تحرير العلل في تخْليص ألفاظها**: وقد اختلفوا في استعمال لفظ الاستثناء ولفظ النفي فيها كما نُبينه في موضعه[١].

ومنها **التقسيمات**: يجب أن يذكر فيها من اللفظ ما يصير المقسوم به إلى قسمةٍ عادلة، غير زائدة ولا ناقصة، ولا متَداخِلة[٢].

ومنها **حكاية قول الخصم في اعْتلاله**: للنقْض عليه أو للمُعارضة حتى إذا توجَّه عليه الإلزام، لم يمكن الفرار منه، بتغيير العِبارة، أو نوعٍ من الحيلة. وبالله التوفيق.

[النوع الثالث: في بيان ما يلزم المتجادلين من التحصيل]

* النوع الثالث من أنواع حكم هذا الفصل: بيان ما يلزم المتجادلين من التحصيل.

التَّحصِيل: **حذْفُ فضول الكلام، والاعتماد على المطلوب دون الحشو**، ومُثِّل الكلام الذي لا يتحصّل معناه بالسَّراب الذي يحسِبه الظمآن ماء، كذلك كلّ كلام يُتوهَّم فيه معنى، لا يحصل على التحقيق، فهو كالسَّراب.

والسبب الموصل إلى التحصيل شيئان:

أحدهما: رفعُ الإلباس، في تفسير المراد باللفظ المشترَك؛

والثاني: اختصارُ الكلام، المُغني عن التطويل؛ فقد افتخر الرسول ﷺ

---

(١) يراجع الفصل الثالث من الباب السابع، في بيان شروط العلل العقلية وكيفية الاستدلال بها.

(٢) سيأتي للمؤلف شرح لهذه الأنواع في الفصل الرابع عشر من الباب السابع.

بقوله: «أوتيت جوامع الكلم، واختُصر لي الحديث اختصارا»[١]، وقالت العرَب في أمثالها: "إذا كفاك الإيجاز فالإكْثار عِيّ"، وقالوا: إن البلاغة هي الدلالة بالقليل على الكثير، وقالوا: إنها جمْع الفصول وحذف الفضول، وافتخر أصحاب التوقيعات[٢] بالاختصار فيها، كتوقيع بعض الزعماء إلى من كان يخافه: "أنا كافٌّ ما كُفّ عنّي"، وكتوقيع السفّاح إلى أهل الكوفة لما شكوا إليه عاملهم: "كما تكونون يُؤَمَّرْ عليكم"، وكتوقيع المأمون إلى عامل: "اكفني أمر هذا المتظلِّم منْك، وإلا كفيته أمرك"، وكتوقيع أمير المؤمنين عليّ ﷺ، في كتاب الأشتر إليه: "رأي الشيخ خيرٌ من مشهد الغلام"[٣]، ومثل هذا كثير.

والاختصار الذي ندَبْنا إليه صاحبَ الجدل، إنما هو عند ذكرِ الحدود، وتخليص الدلائل والعلل، فأما عند الشرح والمظاهرة على الخصم الألدّ الذي يستعمل مثلَه، فلا بأس بالتوسُّع في الكلام، من غير تشدّق ولا تفيهُق، لقول

---

(١) أما الشطر الأول من الحديث فمتفق عليه من حديث أبي هريرة: البخاري (٧٠١٣) في: التعبير، باب: المفاتيح في اليد؛ ومسلم (٥٢٣)، في: المساجد ومواضع الصلاة، باب: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا؛ وأما الشطر الثاني «واختصر لي الكلام اختصارا» فقد روي مرسلا عند أبي داود في المراسيل (ص: ٣٢١) من حديث أبي قلابة في قصةٍ لعمر بن الخطاب ﷺ. وانظر المقاصد الحسنة (ص: ٢١٨) حديث رقم ٢٦٦.

(٢) التوقيع: وهو إلحاق شيء بعد الفراغ منه لمن رفع إليه، كالسلطان ونحوه من ولاة الأمر؛ أو تذييل على كتاب أو وثيقة بما يفيد الرَّأي فيه تاج العروس (٢٢/٣٥٩)، معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/٢٤٨٢).

(٣) الرأي: الاعتقاد، والجمع آراء ورئى. والشيخ والغلام معروفان. وهذا الكلام يحكي عن علي، كرم الله وجهه، وهو تفضيل للسن، في ملاقاة الخطوب، على الشباب. زهر الأَكَم في الأمثال والحِكم (٣/٣٠).

النبي ﷺ: «إنّ أبغضكم إليّ، الثرثارون والمتفيهقون والمتشدقون»[1]، **فللإطالة موضعٌ، وليست لخَطَلِ القول فيه، وللاختِصَار موضع، وليس بعجْز فيه.**

وفي الجملة، يجب أن يكونَ كلام صاحب الجدل، دون الوحشيّ المستهجَن، وفوق العامّي المُمْتَهَن، غير مستثقَل ولا مسترذَل، بل يكون حسنة بين سيئتين، لقول النبي ﷺ: «خير الأمور أوْساطها»[2]، ولذلك قال عليّ ؓ: «خير هذه الأمة النَّمط الأوسط، يرجع إليهم الغالي، ويلحق بهم التالي»[3]، وقيل: الوسط ليس فيه وكْس ولا شطط، وليس فيه إفراط ولا تفريط، وليس فيه إسراف ولا إجحاف، وقيل: الإفراط والتفريط، كلاهما تخليط.

ولهذا قال أَصْحَابُنا: إن التوحيد عدل بين التشبيه والتعطيل، لأنّ نافيَ الصفات الأزلية عن الصانع معطِّل، ومثبت الصفات له، في أعضاء وجوارح مشبّه، ومن أثبت لله صفات المدح، ونفى عنه الأعضاء، فتوحيده عدل،

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٠١٨/بشار) في البر والصلة؛ باب: في معالي الأخلاق، من حديث جابر وفيه: «قالوا: يا رسول الله، قد علمنا الثرثارون، والمتشدقون، فما المتفيهقون؟ قال: المتكبرون" وقال: حديث حسن غريب؛ وعن أبي ثعلبة الخشني أخرجه أحمد (١٧٨٨٤)، (١٧٨٩٥).

(٢) لا يصح مرفوعا، وبعضهم حكم بوضعه، وهو ثابت من كلام مطرِّف أحد التابعين رواه عنه ابن أبي شيبة في المصنف (١٧٩/٧)، والبيهقي في شعب الإيمان رقم: ٦١٧٦ (٥١٨/٨) وغيرهم.

(٣) أخرجه موقوفا على عليّ ؓ: أبو عبيد في غريب الحديث، ومن طريقه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (١٤٨٠/٨)، وقال العراقي: لم أجده مرفوعاً وإنما هو موقوف على علي بن أبي طالب ؓ، ورجال إسناده ثقات إلَّا أن فيه انقطاعاً اهـ تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (٢٢٩/١).



خارجٌ عن التشبيه والتعطيل [١٦/ب].

والعدل أيضا وسطٌ بين الجبْر والقدَر، فمن زعم أن الله تعالى لم يخلق أكْساب عباده، فهو قدريّ، ومن زعم أن العباد غير مكتسبين فهو جبْري، **ومن قال إن العبد مكتسب لعمله، والله خالق لكسبه**، فهو عدْلي، وقوله عدلٌ وسط بين الجبر والقدَر.

كذلك صاحب الجدل، ينبغي أن يكونَ كلامُه حسنةً بين سيئتين، فإذا وُفّق لذلك، بان فضلُه، لأن الكلام الحسن أشهرُ أبواب الفضائل، ولذلك قيل في المثل: "المرء مخبوء تحت لسانه"، وقال الشاعر[١] [الطويل]:

لسان الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤادُه ... فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وكائِنْ ترى من صامتٍ لك معْجبٌ ... زيادتُه أو نقصُه في التكلُّم

وقال خالد بن صفوان: "ما الإنسان لولا اللسان إلا صورة ممثلة أو لحمة مهملة"، وقالوا في فضل الكلام على السّكوت أنك تصف السكوت بالكلام، ولا تصف الكلام بالسكوت، وقيل: لو كان شيء أفضل من الكلام، لأنزله الله على أنبيائه عليهم السلام.

فإذا ثبت فضلُ الكلام، ولم تتم صناعة الجدل إلا به، فمن حقّها أن يستعمل فيها من الكلام، ما يثمر فائدة الجدل، ويستوفي شروطَ العدل في تحصيلِ فائدته، وبالله التوفيق.

---

(١) هو زهير بن أبي سُلمى في معلقته، وانظر: جمهرة أشعار العرب (ص: ١٧٨)، وشرح المعلقات التسع (ص: ٢١٠).

❁ النوع الرابع من أنواع هذا الفصل: في بيان ما يراعى فيه ترتيبُ الخصوم وإنصافُهم.

اعلموا أن الخصم في الجدل، لا يخلو أن يكونَ في طبقة خصمه، أو أعلى رتبة منه، أو دون منزلته، وخطاب كلِّ طبقة منهم، خلافُ خطاب الطبقة الأخرى، والحكيمُ من شأنه أن يخاطب الناس على قدر منازلهم.

ولا يحسن أن يقول السائل للرئيس أخطأت، وكلامك باطل، ونحو ذلك، ولكن يقول: "ما تُنْكر أنّ هذا الذي ذكرتَ، لا يدل على تصحيح ما رمت تصحيحه"، "وبماذا يفسد اعتراض من اعترض عليه بكذا وكذا"، ونحو ذلك.

وإن كان دون طبقته جاز أن يقال له: أخطأْت، وعلَّتُك منتقِضَة بكذا، ونحو ذلك.

وإن كان نظيرَه فالأحسن أن يقول له: الحق في هذا كذا دون كذا، من جهة كيت وكيت، ونحو ذلك.

وكلما أحسن النظير في الخطاب، فحقه أن يقابل بمثله، وهذا كلُّه في ما يوجبه رسمُ الجدل.

فأما من سلك طريق **الاستدعاء إلى المذهب**، فلا بأس أن يتلطَّف في ذلك بأجمل الخطاب، وقد أرسل الله ﷻ موسى وهارون ﵉ إلى فرعون، وقال لهما: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٣]، وقال للمصطفى ﷺ: ﴿وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ومتى لم يكن مراده الدعوة إلى الدين، وأراد الاحتساب في النهي عن المنكر، فربما كان التغليظُ فيه أهمّ من التسهيل في الخطاب، كما روي أن شعيب بن حرب احتسبَ على الرّشيد، وقال في خلال كلامه: "يا هارون فعلتَ كذا وكذا، فقال له: لماذا دعوتني باسمي، فقال: أنا أدعو الله ﷻ باسمه فأقول: يا الله يا رحمن، وما تُنكر من دعاك باسمك، وقد سمّى الله في كتابه حبيبه وكنى فيه عدوّه، فقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، و﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١]".

لما حج الرشيد لقيه بهلول المجنون[1] في طريقه فقال له محتسبا عليه: "يا هارون، حدثنا أيمن بن نائل عن قدامة بن عبد الله بن عمار الكلابي قال: «رأيت رسول الله ﷺ على ناقته العضباء لا ضرَب ولا طرَد، ولا "إليكَ! إليك!"، حتى رمى جمْرة العقبة»[2]، فقال له الرشيد: أحسنت يا بهلول، ولك الجائزة عشرة آلاف درهم، فقال: "لا حاجة لي بها، أردُدْها على من أخذتها منه"، فقال: لعل عليك دينا تقضيه بها؛ [١٧/أ] قال: "أجمع فقهاء العراق،

---

(١) البهلول المجنون. قال الذهبي: "هو البهلول بن عمرو، أبو وهيب الصيرفي الكوفي، وسوس في عقله، وما أظنه اختلط، أو قد كان يصحو في وقت، فهو معدود في عقلاء المجانين. له كلام حسن، وحكايات، وما تعرضوا له بجرح ولا تعديل"؛ تاريخ الإسلام ت بشار (٨١٨/٤) الوافي بالوفيات (١٩٤/١٠)، تاريخ بغداد (٦٥/٢١).

(٢) ينكر عليه اعتسافه في الناس، وتصرف جنوده في صرفهم عن طريقه، والحديث أخرجه أحمد (١٥٤٨٦)؛ وابن ماجة (٣٠٣٥) في الحج، باب: رمي الجمار راكبا؛ والترمذي (٩٠٣/بشار)، في الحج، باب: كراهية طرد الناس عن رمي الجمار؛ من حديث قدامة بن عبد الله، قال العقيلي في الضعفاء الكبير (٤١٤/٣): "ولا يصح لقدامة إلا حديث واحد رواه أيمن بن نابل عنه، فذكره.

على أن الدّين لا يُقضى بالدَّين"[١]، فقال: "فإنا نجري عليك نفقتك في كل يوم"، فقال: "ما أنصفتني، أترى أن الله ﷻ ذكرك لجلالة حالك، ونسيني لخمول حالي، أما إنه ليطعِمني ويسْقيني، وإذا مرضت فهو يشفيني"[٢].

ومما يجب في إنصاف [الجدليّ][٣] لخصمه: الإقبالُ عليه بوجهه، وترك الصِّياح في وجهه، وترك التقطيع لكلامه، وأن لا يمنعه من البناء على أصله، إن كان الباني مسئولا، ولا يمنعُه من المطالبة بتصحيح الأصل إنْ كان سائلا، وأن لا يقسّم عليه ما لا ينقسم، فقد قيل: "إن أول ظلم المجيب للسائل تقسيمُ ما لا ينقسم"؛ فإن استمر السائل في سؤالٍ يظنه مسلَّما على مذهب المجيب، كان للمجيب، قطعُه عليه، فذكر مذهبه له لئلا يستعمل بما لا فائدة فيه، ويعود إلى ما هو الأولى في الحال، والله الموفق للصواب وبه التوفيق.

۞ النوع الخامس من أنواع هذا الفصل: في التحرز عن المغالطات وفي المظاهرة على الخصم.

ينبغي للجَدلِيّ أن يتحرز من حيلة خصمه عليه، بإخراجه إياه عن طريقته، ووجهُ التحرز في ذلك أن ينظر السائلُ، فإن كان المجيب قد أتى بمعنى الجواب، كلّمه فيه، وإن لم يأت به أبان عنه، وكذلك المجيب يتأمّل

(١) وفي لفظ آخر: "إن كان عليك دين قضيناه عنك، قال: إن الدين لا يقضي بالدين، فاقض دين نفسك" طبقات الشافعيين (ص: ٢٩٢).

(٢) مصدر الحكاية مع اختلاف يسير في اللفظ: طبقات الشافعيين (ص: ٢٩٢)؛ عقلاء المجانين لابن حبيب النيسابوري (ص: ٦٨)، غرر الخصائص الواضحة (ص: ٢٩٤).

(٣) في الأصل: الجدل، بدون نسبة، والصواب ما أثبتناه مراعاة للسياق، ولاستعماله بعدُ هكذا.

اعتراض السائل على جوابه، فإن انفصل بجوابه أجاب عنه، وإن لم ينفصل به أبان له أنه لا يستحق عليه جوابا.

ومن حُكم السائل **تخليصُ سؤاله عن المعاني المُحتملة**، وأن يقيده بمراده منها، وليس على المجيب جوابُه إلا بعد إحكام مسألته، بالكشف عن الغرض فيها، فإذا أحكم السائل سؤاله، بالتقييد فقسّمه المجيب عليه فقد ظلَمه.

ومما يجب التحرّز منه في الجدل، **تركُ استحقار الخصم**، لأن محلّ الخصم محلُّ النار التي لا يُستحقر يسيرُها، فربما انتشر منها اليسير، فعمل عمَلَ الكثير.

وإذا أخطأ أحد الخصمين، في بعض مذهبه فلا يجوز الاغترار منه بذلك، فربما لا يخطئ في غيره، كما أن كذبه في خبر، لا يدل على كذبه في كلِّ خبر.

والمظاهرة على الخصم في الجدل تكون من وجوه:

منها: تسليم ما لا يلزم تسليمُه، للنقض عليه من وجه آخر، أو لفرق واضح بين الأصل والفرع، أو لمعارضةٍ لا يمكن الانفصال عنها.

ومثال ذلك في **العقليات**: استدلالُ بعض المعتزلة، على **إحالة رؤية الله تعالى** بقوله: "كُلُّ ما اختَصَّ إدراكُه بحاسّة من الحواس، لم يُدرك بها إلا جنسُه أو ضده، فاذ ا اختَصَّ إدراك اللون بحاسة البصر، لم يدرك بها إلا ما هو من جنس اللون، أو ضدّه، فإذا لم يكن الله تعالى من جنس الألوان ولا ضدّها، لم يجز إدراكُه بحاسة البصر".

فقال أَصْحَابنا لهذا المستدِل: إنّ الذي ادعيت من اختصاص إدراك اللون بحاسة البصر مذهب تنفرد به، وجائزٌ عندنا أن يخلق الله ﷻ للإنسان في حاسَّة ذوقه أو شمِّه، أو سمْعِه معنى يدرك به الألوان على الوجْه الذي يدرك عليه بحاسّة البصر، وجائزٌ عندنا أن يخلق الله ﷻ للإنسان في حاسة ذوقه حاسةَ البصر، وجائز عندنا أن يخلق الله ﷻ في قلب الأعمى علما بالألوان على خصوص أوصافها.

ولكنا نسلم لك هذا الأصل، مظاهرة عليك بنقضها على أصلك بالحرارة والبرودة، فإنهما يدركان بحاسة اللمس وحدها، ويدرك بهما الأجسام، وليست هي ضدَّهما، ولا من جنسهما.

ومثاله في الفروع الشرعية: استدلالُ أهل العراق على المختلِعة، يلحقها الطلاق بالبِناء، على أصولهم في أن الخُلع طلاق، وقالوا إذا ثبت أنه طلاق فقد قال الله ﷻ: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٧]، فدل ذلك على أن المخالِع له الإمساك والرّجعة [١٧/ب]، وله الطلاق والتسريح، بعد اختلاعه مرتين.

فقال لهم **الشَّافِعيّون**: إنّ الخلع عند أكثر أصحابنا فسخ، ولكنا نسلم لكم كونَه طلاقا، لنريكم مع هذا التسليم أنه لا دلالة لكم في الآية، لأنها إنما أُنزلت في المطلقة الرجعية، لأن الله تعالى خيَّر فيها المطلق طلقتين، بين إمساكها بالرجعة، وبين طلاقها، والمخالِع له الرجعة، فليس هو المخيّر بين الطلاق والرجعة.

ومن حكم الجدليّ في تسليمه ما لا يلزمه تسليمُه، **أن لا يسلِّم من ذلك**

إلا ما كان[١] يكونُ واثقا في تسليمه، من إلزام نقض أو معارضة أو فرق، على وجه لا يمكن الانفصال عنه، فإن لم يكن واثقا بذلك فتسليمه، لما لا يلزمه تسليمُه، غررٌ لا تَؤْمن عاقبته.

وبالله التوفيق وهو أعلم بالصواب.

(١) كذا، ولعلها سبق قلم من الناسخ.

الفصل السابع
في وصايا وحكمٍ وأمثال مستعملة في الجدل[1]

يجب على المتجادلين **تقديم تقوى الله** ﷻ لقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، و﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن: ١٦]، **ثمّ ابتغاء النصيحة** من كل واحد منهما لصاحبه، بالقصْد إلى إزالَة الشُّبهة عنه وتقريب الحقِّ منه، والاِنقياد للحَقّ إن علمه مع صاحبه، لأن من وهب الله له البَصيرة في دينه، كان حقيقا بأن يَدْعوَ الناس إليها، لما يرجو من الثواب، ويخشى تركه من العقاب.

ولا يصحُّ معنى التقوى، ولا معنى النَّصيحة إلا بإخلاص النِّيَّة، لقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[2]، وقال ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله»[3]؛

لأن النيَّة قُرْبة بانفرادها يُثَاب عليها، والعملُ إنما يصير قربة بانضمام

---

(١) جعل صاحب الكافية هذا الفصل آخرا في كتابه (ص: ٥٦٠)، غير أنه اكتفى بذكر ما يتمثل به المجادِل مع زيادة على ما عند المؤلف.

(٢) الحديث مشهور، متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٣) أخرجه من حديث أنس: البيهقيُّ في شعب الإيمان (١٧٥/٩)، برقم: ٦٤٤٥؛ وقال: إسناده ضعيف؛ والشهاب القضاعي في مسنده (١١٩/١)؛ وأخرجه من حديث سهل بن سعد الساعدي: الطبرانيُّ في الكبير (١٨٥/٦)، برقم: ٥٩٤٢.

النيّة إليه، وإذا انفرد عن النية كان عبَثا ولعِبا، فلهذا كانت النية خيرا من العمل؛

ولأن النيَّة واحدة في حالة واحدة، تصلح لعبادات كثيرة، ولا يصح الجمْع بين الأعْمال الكثِيرة في وقتٍ واحد، وقيل: إن معنى الخبَر أن النِّية خير من العمَل، وأنَّها منْ جُملة العَمل، وفيه دلالة على إبطال قولِ منْ زعم أن الإرادات والنيّات كلَّها ضروريةٌ، ليس فيها كسبٌ للعبد.

وأما وجوبُ انقياده للحق إذا بان له أنَّه في قول خصمه، فلقول الله سبحانه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٧ ـ ١٨]، ومدح الحق الذين قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ﴾ [الجن: ١ ـ ٢]، وذمَّ من تمادى في الباطل بعد وضُوح الحقِّ له، فقال: ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ﴾ [الأنفال: ٦]، وقال عمر ﵁ في كتابه إلى أبي موسى: «ولا يمنعك قضاءٌ قضيته بالأمس، وراجعت فيه عقلك، فهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الرجوع إلى الحق، أولى من التمادي في الباطل»[1].

---

(١) هو جزء من رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﵁ إلى أبي موسى ﵁ في القضاء؛ رواها البيهقي السنن الكبرى في مواضع منها (٢٠٣٧٢) (١٠/٢٠٤)، عن المؤلف بسنده، وعن شيخه أبي عبد الله الحافظ يعني الحاكم (٢٠٥٣٧) (١٠/٢٥٢)، بسنده إلى سعيد بن أبي بردة فقال: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى ﵄: "أما بعد.." فذكره بطوله. وقال: "ورواه أحمد بن حنبل وغيره عن سفيان"؛ ومن طريق أحمد رواه الدارقطني في السنن (٥/٣٦٧) برقم: ٤٤٧٢؛ ورواه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/٤٩٢). وقد شرح الإمام ابن القيم في "إعلام الموقعين" ١/٨٥ ـ ٨٦ هذه الرسالة شرحا مفصلا ومؤصلا، وقال: «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة».

وكل مجادلة بعد ظهور الحق فقَصْد صاحبِها المُغالَبة المذمومةَ، في قوله: ﴿وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٥]، وفي قوله: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [غافر: ٤].

ومن شرط المُجادِل أن لا يتكلَّم على شيء لم يستقرّ معناه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ومن حقه أيضا، أن لا ينفي ما لا يتيقَّن نفيَه، لقوله: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ﴾ [يونس: ٣٩].

ومن حقِّه أن لا يتكلَّم في موضع يُخاف، أو تأخذه الهيبة، فإن الهَيبة مقرونةٌ بالخَيبة، وقد قيل: «من هاب خاب».

وكذلك كلُّ ما يَشغَلُ خاطرَه عن استيفاء حقوقِ النّظَر، فإنه لا يُناظِر مع وجوده، كما «نهي القاضي أن يقضي وهو غضبان»[1] أو شبعان، وقاسَ الشَّافِعيّ رحمه الله، على ذلك كلَّ حالٍ مُغيِّرة له، من جوع أو عطش أو احتقان بول أو خوف شديد أو بطنة مفرِطة، وقد قال عمرو بن العاص: [١٨/أ] «البِطْنة تُذْهِب الفِطنة».

ومن حقه أن يكونَ كلامه وسَطا بلا إقْلال، ولا إخْلال، ولا إسراف ولا إجحاف، كما بيناه في الفصل قبل هذا.

(١) متفق عليه من حديث عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه: البخاري (٧١٥٨) في: الأقضية، باب: هل يقضي القاضي وهو غضبان؛ ومسلم (١٧١٧)، في: الأقضية، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، وقول المصنف: أو شبعان، ليس من لفظ الحديث وإنما هو مما فهم منه استباطا. والله أعلم.

ومن حقه أيضا أن لا يردّ من كلام خصمِه، ما مرَّ في غرضِه غير مقصودٍ إليه، كما حكي أن بعض أصحابنا، ناظَر بعض الأغبياء في مسْألة من مسائل السّرقة، واستدَل عليه في الخبَر الذي قيل فيه: «لو سرقت فاطمةُ لقطعتُ يدها»[1]، فشنَّع الخصم عليه عند الحاضرين بقوله: "كيف تُوصف فاطمة بالسرقة".

ومن حقه أن لا يتكلم في موضع لا يُسمع فيه كلامُه، لحسدٍ أو عُدوان، لقوله ﷺ: «لا ينبغي للمؤمِن أن يُذلّ نفسه»[2].

ومن حقه أن لا يُنَاظِر في كلّ نَوبة إلا واحدا، فإن رأى خصومه يجمعون عليه، ويغالبونه بالكلام، فإن شاء أعرض عنهم، وإن شاء استظهر عليهم بقوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾ الآية، [البقرة: ٢٤٧]، وأنشد في ذلك [الوافر]:

إذا اجتمعوا عليّ فخلِّ عنهم ... وعن ليثٍ مخالبُه دوامي[3]

(١) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها: أحمد (٢٥٢٩٧)؛ والبخاري في مواضع، أولها، (٣٤٧٥/طوق)، في: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار؛ ومسلم (١٦٨٨/عبد الباقي)، في: الحدود؛ باب: قطع السارق الشريف وغيره.
أخرجه من حديث أبي الزبير عن جابر: أحمد (١٥١٤٩) و(١٥٢٤٧)؛ ومسلم (١٦٨٩/عبد الباقي)، في: الحدود؛ باب: قطع السارق الشريف وغيره؛ والنسائي (٤٨٩١)، في: الحدود، باب: ما يكون حرزا وما لا يكون. وفي لفظه بعض الاختلاف، راجع فتح الباري (٩٠/١٢).

(٢) هو عند أحمد (٢٣٤٤٤)، والترمذي (٢٢٥٤/ بشار)، وقال: حسن غريب؛ وابن ماجة في الفتن، باب: قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾؛ ولفظه عن حذيفة، قال: قال رسول الله ﷺ: "لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه. قالوا: وكيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيقه".

(٣) نسبه صاحب الكافية إلى الفرزدق (ص: ٥٦٢)، وهو كذلك في الشطر الأول دون الثاني،=

وإذا اجتمع عليه الخصوم وازدحمت الأسئلة عليه، وانفصل عنه، وغلب الكلَّ، جاز أن يتمثل بقول جرير [الكامل]:

لما وضـعْت على الفرزدق ميسـمي   وعلى البعيث جدَعْتُ أنف الأخطلِ[1]

وإن رأى خصمه يضحك في غير موضع الضّحك، ويوهِم بضحكه استضعافَه كلامه، تمثّل بقول الشاعر [المتقارب]:

ضـحِكْتُ من البيْن مسـتعْجِبا   وشَـرُّ الشـدائد ما يُضْـحِكُ[2]

وإذا رأى بعض المبتدعة يضحك عند كلامه، وتوهم السخرية منه، تمثل بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ كَانُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَضْحَكُونَ﴾ [المطففين: ٢٩].

وإذا رأى بعض الحاضرين يَعيب كلامه، ويزري به، تمثّل فيه بقول المتنبي [الوافر]:

وكم من عـائـبٍ قولا صـحيحا   وآفتُـه من الفهـم السـقيـم[3]

= إذ فيه كما في شرح نقائض جرير والفرزدق (٨٩٥/٣):

إذا اجتمعوا عليّ فخَلّ عنهُمْ   وعَنْ بـازٍ يَصُـكُ حُبـارَيـات

ولعل الصحيح أنه ينسب لمالك بن الأشتر في قصيدة له، وروي "باز" عوض "ليث":

إِذَا اجتَمَعُوا عَلَيَّ فَخَلِّ عَنهُم   وَعَـن بَـازٍ مَـخَـالِـبُـهُ دَوَامِـي

فَلَسـتُ بِخَـائِفٍ مَـا خَوَّفُونِي   وَكَـيـفَ أَخَـافُ أَحـلاَمَ النِّـيَـامِ

(١) كذا الرواية في البديع لابن المعتز (ص: ٣٦)، والزاهر في معاني كلمات الناس (١٣٦/٢)؛ ولكنها في الديوان بشرح محمد بن حبيب (٩٤٠/٢): ".. وضغا البعيث"، وكذا في نقائض جرير والفرزدق لأبي عبيدة بن المثنى (٣٨٦/٢)؛ و"ضغا" من الضغو وهو الاستخذاء والذلة (لسان العرب، حرف الواو فصل: الضاد المعجمة).

(٢) من شعر أبي دلف الْعجلِيّ كما في جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري (٥٥٤/١).

(٣) ديوانه بشرح الواحدي ٣٢٩.

وإذا رأى من بعض الحاضرين السّفه، فالأولى به أن لا يشتغل به، وربمّا حسُن منه التمثّل بقول العرب: «جواب الأحمق السكوت»، وإن تمثل بقول المتنبي [الطويل]:

وأتعبُ من ناداك من لا تجيبه وأغيظُ من عاداك منْ لا تشاكل[1]

فلا بأس؛ والسكوت عنه أحسن من ذلك كلّه.

وقد قيل: إن الأولى به قول بالرفق جميل، لقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: ٦٣].

وهذا باب إن أطلناه طال، ونشَر الأذيال، وفيما ذكرنا منه كفاية، لمن له دراية، والله سبحانه وليُّ الإنعام بالتوفيق إن شاء الله تعالى.



(١) في الأصل: أن لا تجيبه، والتصويب من الديوان وشروحه، والمعنى: "على سبيل المثل: وأتعب حاسديك بندائه لك، من كنت مرتفعاً عن مجاوبته، وأشدهم تعذباً بك، من كنت متنزها عن مخاطبته، وأغيظ أعدائك عليك من لا تشاكله، وأكرمهم لك من لا تماثله". شرح معاني شعر المتنبي لابن الإفليلي ـ السفر الأول (٢/٢٢٢).



باب [رابع]
في بيان ما يجب في الجدل من الترتيب على التهذيب والتقريب

يقع في هذا الباب فصول أربعة ، هذه ترجمتها

فصل: في بيان مراتب الأدلة في العقل والشرع على الجملة ؛

فصل: في تفصيل ما يعلم بالعقل عما لا يعلم إلا بالشرع ؛

فصل: في تفصيل أدلة العقل وترتيبها ؛

فصل: في تفصيل أنواع أدلة الشرع وترتيبها .

وسنذكر في كل فصل من هذه الفصول ، مقتضاه على شرطه .

الفصل الأول
في بيان مراتب الأدلة في العقل والشرع على الجُمْلة

اعلموا أسعدكم الله ؛ **أن الأدلة العقلية والأدلة الشرعية غيرُ مختلفة فيما له كان الدليلُ دليلا** ، وإنْ كان بينهما فرْق ، من حيثُ إنَّ الأدلةَ العقلية تتعلَّق بمَدلولاتها لأنْفُسها ، أو لكونِها على صفاتٍ دلَّ العقل على وجوب كون تلك الصّفات أسبابا وعللا موجِبةً لأحكامها ، وأحالَ العقل وجودَها على تلك الصفات غيرَ دالَّة على مدْلُولاتها.

فمثال **دلالتها على مدلولِها لأنفُسِها** ، دِلالةُ حدوث الأَعْرَاض في الأجسام على حدوثِ الأجسام ، ودلالةُ جملةِ الحوادث على إثبات مُحْدِثِها من حيث كانت حوادث ، وهذه الصفة استحقتْها الحوادث [١٨/ب] لأنفسها ، ولا يجوز خروجُها عن كونها حوادث ، ولا خروجُ شيء من الحوادث ، عن الدلالة على إثبات مُحْدِثه[١].

ومثالُ **ما يدل منها على مدلولِه ، لحصول صفةٍ مخْصوصة** ، كَدِلالةِ **المعجزة**[٢] على صدق من ظهرت عليه ، لوقوفها على نقض العادة مع التحدّي

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٥٤/١).

(٢) قال المصنف في كتابه "أصول الدين" (ص: ١٩٣): "وإنما قيل لأعلام الرسل ﷺ معجزات ، لظهور عجز المرسَل إليهم عن معارضتهم بأمثالها ، وزيدت الهاء فيها فقيل "معجزة" للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها ، كما وقعت المبالغة بالهاء في قولهم علّامة ونسّابة وراوية".

بها، وظهور العجْز عن مقابَلتِها بمثْلِها، ويستحيل وجودُها على هذا الوصْف غيرَ دالّة على صدْقِ من ظهرتْ عليه، ويستحيل ظهور مثلِها على كاذب في دعوى النبوة، لأن إجازة ذلك تؤدي إلى تعْجيز الله ـ جلّ ذكرُه ـ عن إقامةِ الدِّلالة على صدق الصَّادق، والتمييز بينَه وبيْن الكَاذب، **ويستحيل وجود ما لو وجد لدلّ على عجْز الصَّانع القديم، عن بعض مقدوراته.**

ويجوز وجود ما هو من جنْس المعجزة عاريا من الاحتجاج، والتحدِّي به، فلا يكون معْجزة، وإن وقعت على نقْض العادة، كالزلازل وخسْف بعض الأرض، وكالكَرامات لبعض الأولياء[١] من طيّ الأرض البعيدة في الزمان القصير، ومن إحصارِ الشّهوة صاحبَها[٢]، ومن سرعة إجابة الدعاء ونحو ذلك، مما يخفيه الوليّ إذا ظهر عليه، ولا يتحدَّى بمثله غيرَه.

وكذلك لو كان الظاهر عليه معتادا، أو لم يكن معتادا ولكن يتيسر على عدوه المعارضة بمثله، لم يكن ذلك معجزة دالّةً على صدقه.

وفي الجملة، نقول إن المعجزة لا تكون دِلالةً لنفسها وجنسها، وإنما تكون دلالةً لكونها على الصفة المخصوصة، ويستحيل وجودُها على تلك الصفة غيرَ دالّة على مدلولها، وفي هذا بيان ما قلناه، من أن الدليل العقلي يستحيل خروجه عن الدِّلالة على مدلوله، سواء دلَّ عليه لجِنسه أو لكونه على صفةٍ مخصوصة[٣].

---

(١) وهو أحد الفروق بين المعجزة والكرامات، وانظر أصول الدين (ص ١٩٤).

(٢) في مختار الصحاح (ص: ٧٤): "قال ابن السكيت: (أحْصره) المرض، أي منعه من السفر أو من حاجة يريدها".

(٣) بينَ علمائنا خلاف في المعجزة، هل هي دليل عقلي أم عادي؟ فمن قال إنها دليل عقلي،=

وأما **الأدلة الشرعية** التي جعلتها الشريعة أماراتٍ لأحكامها التي كان جائزا في العقل ورودُ التعبد بها، ووُرودُه بخلافِها، فليس فيها ما يدلُّ على الحُكْم لنفسه، ولا ما يدل عليه لكونه على صفةٍ يوجب العقل دلالتَه عليه، متى كان على تلك الصفة.

وذلك أن الأدلَّة الشرعية أنواع: **اسمٌ وصفةٌ ومعنى مودَعٌ في الاسم.**

فتعليق الحكم بالاسم: كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، و﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ونحو ذلك من الأسماء الدالَّة على الأحكام؛

والعقل لا يوجب ورود الأمر بقتل المشرك وجلْد الزاني، وقطع السارق، بل فيه جواز ورود التعبد بذلك، وجواز ورود التعبد بخلافه.

وتعليق الحكم بالصفة: كنحو قول من يقول بدليل الخطاب، المقيّد بصفة في دلالتِه على أن ما خالفه في صفته خالفَه في حُكمه، على قول من يقول بدليل الخطاب[1]، كتعليق زكاة الأنعام بالسَّوْم في الدِّلالة على أن المعلوفة

= فيرى أنها تدلّ على شرط، كما ذكره المؤلف؛ وهو اختيار الإمام الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين في الإرشاد، ومنْ رآى أنها دليل عادي، لأن الدليل العقلي هو ما يدل لنفسه، و"ما يدل لنفسه، لا يتصور فيه الشرط، وليس الاقتران بالدعوى مما يغير صفة الخَارِق ويجعل له صفة نفسية لم تكن له." كذا قال الأبياري في ردّه المذهب الأول (٤٧٤/١)، وهو رأي كثير من المتكلمين ومنهم الإمام الجويني في البرهان (٣٣/١)، مع شارحه الشيخ الأبياري في التحقيق والبيان (٤٧٣/١)؛ وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٥٤/١ ـ ٥٥)؛ والله أعلم.

(١) دليل الخطاب أو مفهوم المخالف، أحد قسمين: دلالة مفهوم اللفظ، والثاني: هو مفهوم=

لا زكاة فيها[1]، وتعْليق نفقة المبتوتة بالحمل[2]، في الدّلالة على أن المبتوتة التي لا حمْل فيها، لا نفقةَ لها على منْ فارقَها؛

والعقْل لا يُوجِب هذه الأحْكَام، لعدَم تلك الصفات ولا لوجودها.

وتعليق الحكم على معنى مُودَع في الاسم[3]: كتعليق تحريم التفاضل في البر والشعير على علة الطّعم أو الكيل أو القوت مع الجنس[4] في اعتبار حكمه في كلّ ما وجد فيه معناه عند القائسين، وليس في العقل دلالةٌ على وجوب تعليق التحريم بشيء من هذه المعاني؛

وكان جائزا في العقل تعليق الأحكام عليها، وجائزٌ أيضا تعليق خلاف

= الموافقة؛ ويعني: ما يدل عليه اللفظ في غير محل النطق، وفيه خلاف مشهور في الأصول، وفي عبارة المؤلف إشارة لذلك، وسيتكرر للمؤلف الكلام عنه في مواضع من الكتاب.

(١) أقول: هذا المثال مشهور في كتب الأصول، ويأتي بلفظ: "في سائمة الغنم الزكاة"، وهو غير ثابت بهذا اللفظ، وإنما هو مختصر المعنى، منتزع من حديث عن أنس ﷺ قال: كتب لي أبو بكر ﷺ هذا الكتاب، فذكره بطوله، وفيه: "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة، إلى عشرين ومائة"، أخرجوه في الصحاح والسنن، ومنهم البخاري في أبواب أولها: في كتاب الزكاة، باب: زكاة الغنم، حديث: (١٤٤٨ و١٤٥٠ و١٤٥١)؛ وانظر حول هذا الحديث: تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب لابن كثير (ص: ٢٩٩)، وموافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر للحافظ ابن حجر (١١٣/٢).

(٢) في قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق: ٦]، وفي المسألة خلاف: هل التعليق بالحمل أم بكونها محبوسة عنده؟ يعني هل بالصفة أم بالعلة؟ وانظر: أحكام القرآن للجصاص (٦١٤/٣)، أحكام القرآن لابن العربي (٢٨٦/٤).

(٣) وهو القياس في الشرعيات.

(٤) الطعم على قول الشافعية والكيل على قول الحنفية والقوت مع الجنس على قول المالكية.

أحكامها عليها.

وكذلك **المحسوسات** التي جعلتها الشريعة أدلةً على أحكام مخصوصة[١]، كطلوع الشمس في الدلالة على وجوب صلاة الفجر[٢]، وتحريم الأكل والشرب والوطْء على الصائم، وكزوال [١٩/أ] الشمس في الدلالة على وجوب صلاة الظهر ودخول وقتها، وغروبها على وجوب صلاة المغرب، وكهلال رمضان في الدِّلالة على وجوب صوم شهره، وكهلال الفطر في الدلالة على إنهاء مدة الصوم الواجب، ونحو ذلك؛

فإن العقل قد أجاز تعليق هذه الأحكام على أمثالها، وأجاز أيضا تعليق خلافِ أحكامِها عليها.

وفي هذا دليل على **أن الدلالة الشرعية صارت أدلة على مدلولها بوضْع الشرع لها أدلّة**، وآيَةُ ذلك أنه ليس فيها ما يوجِب الحكْم لجِنْسه، ولا لكونه على صفةٍ مخصوصة، لا يجوز تعليق ضدّه عليها، ولهذا جاز النسخ في الأدلة الشرعية في زمان النّسخ، ولم يجَز في شيء من الأدلة العقلية نسخٌ بوجهٍ من الوجوه.

وزعم المدَّعُون للأصْلح من القَدريَّة، أن الله سبحانه لم يكن جائزا في حكمتِه وعدلِه أن لا يتعبَّد عبادَه بما قد تعبَّدهم به من الأحكام الشرعية، ولا كان جائزا منه تحريمُ شيء قد أحلَّه، ولا إباحةُ شيء مما حرَّمه، ولا أن يزيد

---

(١) وهو ما اصطلح عليه الأصوليون من بعدُ **بالحكم الوضعي**، ومن أنواعه: السبب والشرط والمانع، والمؤلف يشير إلى الأسباب التي ناط بها الشرع بعض الأحكام التعبدية.

(٢) في الأصل الصبح، والتصحيح على هامش صفحة المخطوط.

في العبادات عبادةً، ولا أن ينقُص منها عبادة، ولا ركنا منها.

وعلَّلوا ذلك بأنْ قالوا: إن الله سبحانه لا يفعل بعباده إلا ما هو الأصْلح لهم، ولا يجوز له تركُ الأصلَح لهم، فلمّا تعبدهم بهذه العبادات على أوصافها، صحَّ أنها كانت هي الأصلح لنا في معلومِه، ولولا أن ذلك معلومُه، ما تعبَّدنا بها، ولو علم أن الصَّلاح لنا في زيادة عليها، أو في نقصان منها، أو من غيرها، أو من غير الأدلة التي نصبَها لنا، لفعَل ذلك، لأن تركه لما هو الأصلح لعباده استفسادٌ للعباد، واقتطاعٌ لهم عن الأصلح الأنفَع لهم، وفيه جوازُ منع اللُّطف الذي يؤمِن عنده المُكلّف، أو يكون مع وجوده أقرب إلى فعل الإيمان.

ولأجل هذه المقالة زعموا أنه ليس في قدرة الله تعالى شيءٌ أصلح مما استصْلَحَ به عباده.

وقد أكْفرهم البَصْريّون من المعتزلة في هذا المذْهب، وقالوا إنه يوجب تناهي مقدورات الله، وذلك يوجِب حدوثَه.

ثمَّ إن البَصْريّين منهم قد قالوا بنحْوٍ من ذلك، في إيجابهم على الله تعالى فعْلَ اللّطف[1]، حتى زعموا أنه ليس في مقدور الله تعالى لطفٌ لو فعله بالكافر لآمن عنده طوعا، مع كونه قادرا على استفساد العباد، وعلى أن يفعل بالمؤمن ما لو فعله به لكفر طوعا.

وزعموا أيضا أنه لا يحسُن من الله ﷻ أن يتعبَّد عبادَه بالصلاة والصوم،

---

(١) انظر في المسألة الجزء الثالث عشر من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وهو الخاص بمسائل اللطف والآلام.

والكفّ عن بعض اللّذات، إلا عندَ حصوله في العقل، على وجه يُوجِب تحسينَه، وهو علْمُه بأن تعبَّده بذلك أدعى للعباد إلى الطاعة، وأزْجر لهم عن المعصية.

وهذا كله منهم كلام مؤسَّس على غيرِ تقْوى من الله، وما قصدوا به إلا توهين الشريعة، وموافقة البَراهِمة في إِبْطَالها فائدة بعثة الرسل إلى العباد، كما بيّنّاه في كتاب "فضائح المعتزلة".

وقد سُئلوا عن تخليد الله ﷻ الكفَرة في النار، هل هو أصلح لهم من كونهم في الجنة؟

فإن أجابوا بذلك، بانَ لذوي العقولِ منهم العنادَ لمُوجَبات العقْل؛

وإن قالوا: إن ذلك أصلح للمؤمنين الذين اتعظوا بذلك، فاحترزوا عن ما يوجب الخلود في النار؛

قيل: فقد صَحّ من هذا أنه فعل بأهل النار ما هو الأصلح لغيرهم لا لهم؛ وفي هذا بطلان قولكم بأنه يجب على الله أن يفعل بكل عبد ما هو الأصلح له.

والحمد لله على العِصْمة وبالله التوفيق.



الفصل الثاني من هذا الباب
في تفصيل ما يعلم بالعقل عما لا يعلم إلا بالشرع



[ما يعلم من جهة العقل]

[١٩/ب] قال أَصْحَابُنا[1]: إن العقول بمجرّدها تدلّ على حدوثِ العالم، وتناهيه، وعلى جوازِ الفناء عليه جملةً وتفصيلا، وعلى إثبات صانعه، وعلى قدم صانعه وتوحيده، وصفاته الأزلية، كعلْمِه وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه، وعلى تناول قدرتِه جميعَ المقْدورات، وإحاطة علمه بجميع المعلومات، على التفصيل، ونفوذ إرادته في جميع مراداته، فما شاء كونَه منها كان، وما لم يشأ كونَه منها لم يكنْ، وعلى إحاطة رؤيته لجميع المرئيات، وإحاطة سمعه لجميع المسمُوعات؛ وهي أيضا دالة على نفي الحدّ والنهاية والأجزاء والأبعاض، والصّور عنه، وعلى أنه ليس له ضدّ ولا ندّ، ولا لصفاته أضداد ولا أنداد.

وفيها دلالة على جواز إرسال الله تعالى رسلَه، إلى عباده من غير وجوب ذلك عليه، ودلالةٌ على أن له أن يتعبّد عباده بما يشاء، وفيها دلالةٌ على أنه لا واجب على أحد من عباده، قبل أن يرسل إليهم رسولا، أو يخاطبه بما يوجبه عليهم بلا واسطة.

---

(١) انظر: البرهان للجويني (١/ ١١٠)، الغنية في الكلام لأبي القاسم الأنصاري (١/ ٢٤١).

وفيها دلالة على استحالة الُمحالات كلّها، وعلى استحالة وصف القادر بالقدرة على المحال، والعجز عنه.

وقالوا[١]: لو استدل مستدل قبل ورود الشرع، ووصل باستدلاله إلى معرفة هذه الأصول التي ذكرناها لأصاب الحقَّ في اعتقادِه، ولم يكن بذلك مستحقًّا ثوابا، ولو ترك الاستدلال أو اعتقد الباطل والكفر لكان اعتقاده كفرا وباطلا، ولكنه لم يكن مستحقا عقابا، ولو عذّبه الله بعد ذلك كان تعذيبه إياه عدْلا منه، ولم يكنْ عقابا، ولو أنعم على الناس كلّهم بأنواع النعم، كانت كلُّها فضلا منه، ولم يكن شيئا منها ثوابا على طاعة، **لأن الطاعة والمعصية لا تحقيق لهما إلا بعد ورود الشرع بالأمر والنهي المسموعَيْن من الله ﷻ بلا واسطة أو على لسان رسول مؤيّد بمعجزة تدل على صدقه.**

فهذا وما يتعلق به من فصوله، معلومٌ بالعقل.

[ما يعلم من جهة الشرع]

فأما الذي لا يصحّ العلْم به إلا منْ جِهَة الشّرع فأحكام أفعال العباد من الحظر والإباحة والوجوب، والعلم بالثواب على ما يثاب عليه الُمكلّف، والعقاب على ما يعاقب عليه، قطعا كان عليه أو جوازا.

وكذلك العلم بتأبيد الثواب لقوم، وتأبيد العقاب لآخرين على حسب ما ورد به الشرع.

ومن هذا الجنس تفصيلُ أحكام الشريعة في العبادات والمعاملات،

(١) أي الأشعرية، بناء على أصلهم في نفي التحسين والتقبيح العقليين.

وأحكام الفروج وأحكام الحدود وفي الأيمان والنذور والكفارات والديات والدعوى والبينات والشهادات والمواريث والدور والوصايا وأحكام العتق والولاء، وسائر أبواب الفقه.

ومنه أيضا معرفة أسماء الله تعالى، فلا يجوز إطلاق شيء منه إلا بتوقيف من القرآن أو من السنة الصحيحة أو من إجماع الأمة عليه.

فهذا أصل أهل السنة في تفصيل ما يدرك بالعقل عن ما لا يدرك إلا بالشرع.

وخالفهم فيه البراهمةُ والقَدريَّةُ من حيث أحَالتْ وجوب النّظَر والاستدلال على العقول، وخالفتهم السَّمَنيَّة[1] من حيثُ أنكرت الأدلة النّظَرية، وقد ذكرنا الكلام على هؤلاء المخالفين قبل هذا بما فيه كفاية؛ والله أعلم.



(١) تقدم التعريف بها في ص: ٥٤.



الفصل الثالث
من هذا الباب في تفصيل أدلة العقل ومراتبها

[العلوم العقلية ثمانية أنواع]

أجمع أَصْحَابنا على أن العلوم العقلية أنواع[1]:

۞ أعلاها رتبة: **علوم البديهة**، وهي على ضربين:

أحدهما: بديهة في الإثبات، كعلم الإنسان بوجود نفسِه، وبما [٢٠/أ] يجد في نفسه من ألم ولذة، وحرّ وبرد، وجوع وعطَش، وكعِلْمه بأن الكلّ أعظَم من البعْض، ونحو ذلك.

والضرب الثاني: بديهةٌ في النفي، كعلم الإنسان باستِحالة اجتماع الضدّين في محلّ واحد، واستحالة كون الشيء قديما ومُحْدَثا، ونحو ذلك.

۞ والنوع الثاني من العلوم العقلية: ما وقع عن الحواسّ الخمس، وهي ضروريّة غير مكتسبة، كالعلم بالأجسام والألوان من جهة البصر، وبالصوت، والكلام من جهة السَّمْع، وبالطعوم من جهة الذوق، وبالرّوائح من جهة الشمّ، وبالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة من جهة اللمس.

---

(١) قارن بالبرهان للجويني فقد أوصلها إلى عشر (٢٧/١).

﴿❁﴾ والنوع الثالث من العلوم العقلية: ما جرت به العادة من وقوع العلم الضروري، بما وقع الخبر عنه متواترا على شروط التواتر الموجِب للعلم، وذلك كعُلُومِنا بالبلدان البَعِيدة، وأحوال الأُمَم الماضية، وأديان الأنبياء في الجملة، ونحو ذلك.

﴿❁﴾ والنوع الرابع منها: العلم بقصْد المخاطِب بخِطابه، إذا لم يكن من فهْمِه مانع.

﴿❁﴾ والنوع الخامس منها: العلمُ بالصّنائع والحِرَف عند العلاج والتجربة.

﴿❁﴾ والنوع السادس منها: العلْمُ بالخواصّ من الأدْوية والأغذية والأهوية، وما جرى مجراها من علم الطب.

﴿❁﴾ والنوع السابع منها: العلم بالمقادير والمناسبات، ووجوه الجمع والتفريق، وما جرى مُجراه، من علم الحساب والهندسة.

﴿❁﴾ والنوع الثامن: ما وقع من العلوم النّظَرية عن نظر وقياس عقلي، أو عن نظر وقياس شرعي، في أحكام الدين وأصوله وفروعه على مراتبها.

[الخلاف في رتبة العلوم الحسية والعلوم النَظَرية]

واختلف أَصْحَابنا[١] في رتبة العلوم الحسّية والعلوم النّظَرية:

فمنهم من قال: إن العلوم الحسّية هي القاضيةُ على العلوم النّظَرية، لأن صحة النّظَرية مبْنية على أصولها الضروريّة، والحسية غير مبنية على أصل

---

(١) رفض الإمام الجويني جريان التفاضل بين العلوم لأنها عنده كلها ضرورية فهي في مرتبة واحدة، البرهان (٢٨/١).

سواها؛ ولأن مُنكر النّظَريات من العلوم خلافُه معتبر، ولا اعتبار بخلاف مُنكِر العلوم الحسية، وهذا اختيار أبي الحسن **الأَشْعَري**.

ومنهم من قال: إن العقول هي القاضيةُ على الحواسّ، لأن الغلَط قد يقع في صفة المحسوس كمن يرى السّراب ماء، وكراكب السفينة إذا نظر إلى الشط ظنه سائرا، وكمن يرى وجهه في طول السيف طويلا وفي عرضه عريضا، ثم العقل يميز بين صحيح ذلك وسقيمه، ولأن كل ما أدرك بالحواس مُدرك بالعقول، وقد يدرك بالعقل ما لا يدركه الحس بحال، لأن المعدوم معلوم بالعقل غير مُدرَك بالحس، وهذا اختيار أبي العباس القَلانِسي[١].

وقد قدَّم بعضُ أَصْحَابنا السَّمْعَ والبصر، على غيرهما من الحواسّ، لأن السَّمْع والبصر يدرك بهما الكمّية والكيفية، أما البصر فيدرك به العدد[٢] والنهايات وهما كمية، ويدرك اللون وهو كيفية، والسَّمْع يدرك به مقدار مدى الصوت وهو كمّية، ويدرك به غِلَظ الصوت ولينَه وهما كيفيّة، ولأن السَّمْع والبصر يدرك بهما القديم والمُحْدَث، لأن الباري ﷻ، يجوز عندنا رؤيته وهو قديم، وكلامه قديم مسموع، ولا يُدرك باللّمس والذوق والشم، إلا الحوادث التي لها كيفيات.

واختلفوا في التفاضل بين السَّمْع والبصر، فقالت الفلاسفة بتفضيل السَّمْع على البصر، قالوا لأن السَّمْع يدرك به من الجهات الست بلا واسطة، والبصر لا يدرك به شيء إلا من جهة المقابلة وبواسطة من الضياء والشعاع،

(١) تقدمت ترجمته ص: ٣٠.

(٢) بعد العدد كلمة "الهيئات" وعليها ضرب في النسخة.

واختار القُتَبيّ[1] هذا القول [٢٠/ب] واستدل عليه بقول الله سبحانه: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٢ ـ ٤٣]، وقال: لما جعل مع الصمم فقدان العقل، ولم يجعل مع العمى إلا فقدان البصر دلَّ أن السَّمْع أفضل من البصر[2].

وقال أَصْحَابنا بتفضيل البصر على السَّمْع، لصحة إدراك كل موجود بالبصَر عندنا، واختصاص كل حاسّة سواه بنوع من الموجودات، وأجازوا رؤْية المرئيّ من جميع الجهات على نقض العادة، وليس الضياء والشعاع بشرطين في رؤية المرئيّ، لأن من الحيوان ما يرى باللّيل عند عدم الضياء كالبُوم، ومنه ما يدرك في وقت بين الضياء والظلمة كالخفَّاش، ومنه ما يبْصر في الضياء والظلمة، وهو في الظلمة أبصر، كالهرّ والفرَس، وكما جعل الله سبحانه مع فقْد السَّمْع فقدان العقل، كذلك جعل مع وجود البصر وجود الهدى، فاعتدلا من هذا الوجه، واختص البصر بالفضل الذي ذكرناه.

---

(١) بضم القاف وفتح التاء المنقوطة باثنتين من فوق وكسر الباء المنقوطة بواحدة، هذه النسبة إلى الجد، وإلى بطن من باهلة، فأما النسبة إلى الجد ـ هو قتيبة ـ فالمشهور بهذه النسبة أبو محمد عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الدينَوَريّ، وقيل: المروزي، الإمام العلّامة الكبير، ذو الفنون، صاحب «المعارف»، و«عيون الأخبار»، و«أدب الكاتب»، وغير ذلك من المصنفات العديدة المفيدة. ولد ببغداد سنة (٢١٣هج) وتوفي سنة (٢٧٦ هج)؛ الأنساب للسمعاني (٣٤٠/١٠) شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٢٥/١) تاريخ الإسلام (٢٦٥/٦).

(٢) في كتابه تأويل مشكل القرآن (ص: ١٣)؛ وانتقده شديدا إمام الحرمين في البرهان (/١٠٩).




[وجه ترتيب الأصول والأدلة]

وترتيبُ الأصول والأدلة ثلاثةُ أقسام: واجِب وحسَن وجائز؛

فالترتيب الواجب: في كلّ ما لا يُتوصَّل منه إلى الثّاني إلا بعد معرفة الأوّل؛ كتقديم معرفة حدوث العالم على معرفة حدوث صانعه.

والترتيب الحسن: في موضعين:

أحدهما: أن يكونَ منعه أسهل؛

والثاني: أن يكونَ منعه مجمعا عليه، وعلى خلافه مختلفا فيه، كاختلافهم في ترتيب الوضوء، وفي قضاء الفوائت من الصلوات.

ووجوه الترتيب في [...][1] على ثلاثة أوجه:

أحدها: في ترتيبه معه، وفي زمانه ومكانه، كالاستطاعة مع الكسْب في الوقت والمحلّ.

والثاني: كونه قبله.

والثالث: في كونه بعد غيره كما بيّناه؛ وبالله التوفيق.

---

(١) لم نتبيّن هذه الكلمة في المخطوط، ولعلها تعني الترتيب الجائز كما هو مقتضى السياق والله أعلم.

الفصل الرابع من هذا الباب
في أنواع الأدلة الشرعية ومراتبها

قد ذكر الشَّافِعي في أول كتاب الرسالة، أقسام البيان للأحكام، ورتبها خمسة أقسام[1]، بعضها أوضح بيانا من بعض، ولولا غموض بعضِها، لما اختلف فيها أهلُ الشرع، ولولا أنها بيانٌ ما أدركها بعضهم.

* فالقسم الأول من البيان والدلالة الشرعية: ما ورد به النصّ من القرآن مفسّرا مفهوم المعنى، مقرونا بتأكيد أوضح منه، كقول الله ﷻ: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٥]، فهذا وكلّ ما يجري مجراه داخل في قسمه، على مذهب من أثبت التأكيدات في القرآن والسنة[2].

* والقسم الثاني: ما ورد به النص من القرآن، مفسرا، مفهوم المعنى عند أهل اللغة، لكنه غير مقرون بكلمة التوكيد، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٧] إلى آخر الآية.

* والقسم الثالث: ما ورد به نصُّ القرآن على الجملة مُجمَلا، مفوّضا

---

(١) الرسالة بتحقيق أحمد شاكر من ص: ٢٦ إلى ص: ٣٤.

(٢) يشير إلى وجود خلاف في ذلك.



تأويله وبيانه إلى الرسول ﷺ، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: ١٤١]، فهذا مجمل قد بيَّنت السنة معناه، وما جرى مجراه، داخل في قِسْمه.

والقسم الرابع: ما سنَّه الرسول ﷺ مما ليس في القرآن نصٌّ عليه، لا مجملا ولا مفسّرا، غير ما فرضه الله تعالى على خلقه، من وجوب طاعة الرسول ﷺ عليهم، ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قولُه تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: ٧].

○ والقسم الخامس: كل دلالة مستنبطة توصّلنا بها إلى حكم شرعي، ليس في الكتاب ولا في السنة نصّ عليه، لا مجمل ولا مفسر، أكثرَ من أمر الله تعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد.

فهذه مراتب [٢١/أ] البيان في الأدلة الشرعية عند الشَّافِعيّ رضي الله عنه.

وقد اعْتَرَض عليه فيها قومٌ بدعواهم قسمين زائدين زعموا أنه أخلَّ بهما، وهما الإجماع(١) وقول الواحد من أهل الاجتهاد إذا انتشر وانقرض عصرُه عليه من غير ظهور نكير، وكل واحد من هذين الأصلين إنما يتوصّل إليه بأحد الأقسام الخمسة التي ذكرها الشَّافِعيّ، لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دلالة فإن كانت دلالته من الكتاب أو من السنة، فدليل ذلك الحكم ما وقع عنه الإجماع عليه من الكتاب والسنة(٢)، وان وقع عن اجتهاد فدليل ذلك الحكم القياس الذي صدر عنه الإجماع، وذلك داخل في القسم الخامس من الأقسام التي ذكرها.

(١) وهو أبو بكر بن داود الأصفهاني، قاله الجويني في البرهان في أصول الفقه (١/٤٠).
(٢) وانظر تقرير ذلك عند الأبياري في التحقيق والبيان في شرح البرهان (١/٤٩٤).

واعترض بعضُهم بأنه لم يذكر دليل الخطاب، وهو حجة عنده؛

فقلنا له: إن دليل الخطاب[1] في الموافقة من منظومه على العموم، داخل في قسْمَي البيان من الكتاب والسنة نصًّا، ودليلُه في المخالفة بينه وبين ما خالفه في وصفه من جملة ما استنبط بالاجتهاد، وذلك داخل في القسم الخامس من أقسامه[2].

[ترتيب آخر للأدلة]

وقد رتب بعضُ أصحابنا الأدلة الشرعية ترتيبا آخر[3]، فقال:

أعلاها رتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالإشارة، ثم بالكتابة، ثم بالتنبيه على العِلّة؛

فأما الدلالة الخطابية فلا نحصيها لكثرتها؛

والدلالة بالفعل كدلالة النبي ﷺ أمّتَه على أركان الصلاة والحج والعمرة وشروطها بفعله، ولذلك قال ﷺ: «خذوا عني مناسككم»[4]، و«صلوا كما رأيتموني أصلي»[5].

---

(١) استعمل المؤلف "دليل الخطاب" هنا في مطلق المفهوم بقسميه: الموافقة والمخالفة.

(٢) يلاحظ أن الإمام رحمه الله جعل "مفهوم الموافقة" من باب دلالة الألفاظ، ومفهوم المخالفة من باب الاجتهاد. وهو مخالف للمشهور عند جمهور الأصوليين في مفهوم المخالفة، حيث يدرجونه في دلالة الألفاظ. والله أعلم.

(٣) وانظر: البرهان في أصول الفقه (٤١/١).

(٤) أخرجه مسلم رقم (١٢٩٧) في الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر، وأبو داود رقم (١٩٧٠) في المناسك، باب في رمي الجمار، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٥) متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه: رواه البخاري في مواضع أولها: (٦٣١)=

وأما الدلالة بالإشارة فكإشرارة النبي ﷺ بأصابعه العشر ثلاث مرات إلى أيام الشهر الكامل حين قال: «الشهر هكذا..»[١]؛

والدلالة بالكتابة، مِثْل كُتُبه ﷺ إلى عُمَّاله في الصدقات، وسائر الأحكام.

والدلالة بالتنبيه، كنصِّه على ستة أشياء في الربا بعلة نبّه بها على تحريم الربا في كل ما شاركها في علَّتها.

والبيان من الله ﷻ واقع من هذه الوجوه كلِّها، غير الإشارة فإنه سبحانه منزه عن الأعضاء التي تقع بها الإشارة، ودلائل خطابه من كتابه مشهورة، وبأفعاله استدل عباده على حدوثهم، وعلى توحيد صانعهم، وصفاته، وقد بين لملائكته أحكاما كثيرة مما كتبها في اللوح المحفوظ، واودع نصوصه معاني استدل بها أهل الاجتهاد على أحكام غيرها.

[ترتيب آخر][٢]

ورتب آخرون من أصحابنا ترتيبا آخر، فقال:

= في الأذان، باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة، وباب من قال: ليؤذن في السفر مؤذن واحد؛ ومسلم رقم (٦٧٤) في المساجد، باب من أحق بالإمامة، وأبو داود رقم (٥٨٩) في الصلاة، باب من أحق بالإمامة، والترمذي رقم (٢٠٥/بشار) في الصلاة، باب ما جاء في الأذان في السفر.

(١) متفق عليه من حديث ابن عمر: رواه البخاري (١٩٠٨/طوق) في الصوم، باب قول النبي ﷺ: لا نكتب ولا نحسب، وباب هل يقال: رمضان أو شهر رمضان، وباب قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا، وفي الطلاق، باب اللعان، ومسلم رقم (١٠٨٠/عبد الباقي) في الصوم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، وأبو داود رقم (٢٣١٩/شعيب) في الصوم، باب الشهر يكون تسعاً وعشرين.

(٢) ولعله الآخِير الذي استقر عليه منهج الشافعية في الأصول، كما قرره الغزالي ومن بعده.

إن من مراتب الأدلة في خطاب الله ﷻ، وخطاب رسوله ﷺ، سبعة أقسام:

* أعلاها رتبة: من دلالة اللفظ ما طابق معناه[1]، وكان في ذاته كالضرورة في العلوم العقلية.

* والرتبة الثانية: ما اشترك فيه معنيان أحدهما أسْبق إلى الفهم، فدلالته على الأسبق من القسم الثاني في الرتبة[2]، كدلالة اللفظ العام على العموم، إذا لم تقترن به دلالة التخصيص، وكدلالة الأمر على الوجوب، ودلالة النهي على التحريم، ونحو ذلك.

* والمرتبة الثالثة: كل ما اشترك فيه معنيان ليس أحدهما أولى به من الآخر، ولا يمكن الجمع بينهما كالآيات المُجْملة[3].

* والمرتبة الرابعة: [٢١/ب] ما يستقل من الخطاب، بنفسه دون ضمّ قرينة إليه، وإضمار حرف فيه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، يعني "إذا أفطر".

* والمرتبة الخامسة: مفهوم الخطاب في الموافقة: كقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].

---

(١) وهي دلالة النص في كتب الأصول.

(٢) وهي دلالة الظاهر.

(٣) ذكر الإمام الجويني البرهان (١/٤١) هذا الترتيب ورفض الرتبة الثالثة، فقال: "وهذا ساقط؛ فإن ما ذكره هذا القائل آخرا من المجملات، هو نقيض البيان، والظاهر ليسَ بيانا أيضا مع تطرق الاحتمال إليه، ولولا ما قام من القاطِع على وجوب العمل به، لما اقتضى بنفسه عملا".

* والمرتبة السادسة: **دليل الخطاب في المخالفة: كدلالة وجوب الزكاة في السائمة[١]، على أن المعلوفة، لا زكاة فيها.**

* والمرتبة السابعة: **إيداع معنى في الخطاب، يقاس به غيرُه عليه في حكْمِه، كسائر الأصول التي قاس عليها أهلُ القياس فروعَها[٢].**

وتفصيل كل نوع من هذه الأدلة يأتي بعد هذا في موضعه إن شاء الله تعالى.



(١) تقدم الكلام عليه سابقا.

(٢) ذكره الإمام الجويني في البرهان (١/١٢٧) ثم اختار غيره، وقد أجمل ذلك الإمام الغزالي في المستصفى في قوله: "واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا. فهذه ثلاثة فنون المنظوم والمفهوم والمعقول" المستصفى (ص: ١٨٠).



باب [خامس]
في بيان ما يستعمل في الجدل
من الأدلة العقلية والحُجَج الشرعية

يقع في هذا الباب سبعة فصول، هذه ترجمتها إن شاء الله ﷻ:

فصل: في إثبات الحواس طرقا إلى العلوم الحسية؛

فصل: في إثبات الخبر طريقا من طرق العلوم؛

فصل: في بيان الأصول العامة في العلوم القياسية؛

فصل: في بيان الأصول الخاصّة في كل علم قياسي؛

فصل: في تفصيل الأدلة المستعملة في العلوم العقلية؛

فصل: في تفصيل الدلائل المستعملة في مسائل الفقه وأصوله؛

فصل: في بيان ما اختلفوا فيه من الأدلة الشرعية؛

وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه إن شاء الله ﷻ؛ وبه التوفيق.



الفصل الأول
في طرق العلوم الحسية

الخلاف في مدارك العلوم الحسية وأحكامها مع فريقين:

أحدهما: سُوفسطائية، تنكر الحقائق وتشكّ فيها.

والفريق الثاني: قوم من البراهمة بالهند، اثبتوا الحواس والحقائق، لكنهم زعموا أنه لا يدرك بالحواس حقيقةٌ، وإنّما تدرك حقائق الأمور بقضايا العقول.

[أقوال السوفسطائية والرد عليها]

فالسّوفْسطَائية فِرقٌ:

* أولاها: قوم زعموا أنه لا علْم ولا حقيقة لشيء؛ وهؤلاء معانِدون؛

وقد ذكرنا قبل هذا، اختلافَ أهلِ النّظَر، في مناظرة منكري الحقائق وبيّنا مناقضاتهم؛ بما فيه كفاية[1].

* والفرقة الثانية منهم: قوم زعموا أنهم لا يدرون هل للأشياء حقيقة أم لا حقيقة لها؟

فيقال لهم: هل تدرون أنكم لا تدرون، فإن قالوا: نعم، فقد اثبتوا

---

(١) راجع الفصل الثاني من الباب الثاني.

دراية ، وإن قالوا: لا ، قيل لهم: فكيف ادعيتم أنكم لا تدرون الحقائق ، وأنكم لا تدرون أنكم لا تدرون.

۞ والفرقة الثالثة منهم: قوم زعموا أن حقائق الأشياء تابعاتٌ للاعتقادات ، وأنّ الاعتقادات صحيحةٌ ، وأن كلَّ من اعتقد شيئا ، فهو على ما اعتقد ، فإذا اعتقد الموحّد حدوث العالم ، واعتقد الدهري قدم العالم ، فالاعتقادان كلاهما صحيح ، والعالم قديم مُحْدَثٌ ، وزعموا أن ذلك بمنزلة العسل الذي يجده المَمْرور في لَهواتِه مُرًّا ، ويجده غيرُه حلْوًا ، فيصدق قوله في حلاوته ، وقولُ الممرور في مرارته صِدقٌ أيضا ، كذلك قول كلّ معتقد صِدقٌ فيما اعتقده ؛ وربما شبهوا الاعتقادات في تحقيقها بالخلّ الذي يغتذي منه دودُ الخل ، ويموت فيه حيوانٌ سواه ، وبالنار التي يتمرن فيها السّمنْدل[1] ، وهي تحرق ما سواه من الحيوان ، وقالوا أن هذا دليل على أن لكل شيء حقائق متضادّة ، تختلف باختلاف المعتقدين فيه مما اعتقدوه.

ومناظرة هذه الفرقة سائغة لأنهم أثبتوا الحقائق وقاسُوا ؛

وقيل لهم: إن كان قياسكم هذا فاسد كُفِينا إِبْطَاله ، وإن كان صحيحا فاعتقاد من أبطله باطل ، وفي هذا بطلان قولكم ، بتصحيح الاعتقادات كلّها.

وقيل لهم: إن صحّت الاعتقادات كلُّها لزمكم تصحيحُ اعتقاد نفاة الحقائق كلِّها ، فإن قالوا بذلك لحقوا بهم ، وإن أبوا أبطلوا قولهم بتصحيح الاعتقادات.

---

(١) السمندل: بفتح السين والميم وبعد النون الساكنة دال مهملة ولام في آخره وسماه الجوهري السندل بغير ميم ، وابن خلكان السمند بغير لام ؛ وهو طائر إذا انقطع نسله وهرم ، ألقى نفسه في الجمر فيعود إلى شبابه ، تهذيب اللغة (١٣/١١٠) القاموس المحيط (ص: ١٠١٦) ، تاج العروس (٢٩/٢٣٠) ، الحيوان (٦/٥٥٠) ، حياة الحيوان الكبرى (٢/٤٥).

❁ والفرقة الرابعة **منهم**: قوم زعموا أن الحقائق لا تُدرك، لأن الأشياء في ذوب وسيَلان، وقالوا إن مَثَل الطالب لمعرفة حقائق الأشياء، مثَلُ الواضع رجله في ماء جاري، فلا يقدر على ضبط صفة الماء الذي فيه رجلُه، لأنه لا يثبت حالَيْن، كذلك النَّاظر لا يدرك معرفة حقيقة شيء من الأشياء، أن الأشياء تتغير، ولا تستقر على حال واحدة.

فقيل لهم: قد أبطلتم القياس بنوعٍ من القياس، في بطلانه بطلانُ قياسكم، ودفعتم المعارف بنوعٍ منها، فإن لم تعرفوا هذا الذي قلتم فلِمَ حكمتم به، [٢٢/أ] وإن عرفتموه بطَل نفيُكم للمعارف.

وقيل لهم: أخبرونا عن جسمِ كلِّ واحدٍ منكم اليوْم، أهو الذي كان بالأمس؟

فإن قالوا: لا؛ عاندوا؛

وإنْ قالوا: نعم؛ بطَلَ قولُهم إنه لا يمكن إدراك حقيقة شيء كان، لأنه لم يبق على حاله، وفي هذا كفاية لإبطال قولهم.

[الردّ على البراهميين]

وأما البراهميون الذين أنكروا علوم الحواسّ، وزعموا أنه لا يدرك شيء إلا بقضايا العقول، فإنهم استدلوا بأنَّ المحسوسات تتغير أبدا من حال إلى حال، ولا تُدركها الحواسُّ على حالة واحدة، فلا تعرف حقيقتها بالحواس وإنما تعرف بالعقول.

فيقال لهم: أما دعواكم أن المحْسوسات لا تبقى على حالة واحدة زمانين

وأكثر، ففاسدٌ، لأنَّ الجواهر المحسوسة باقية، ثُمَّ إنا ندرك لها أحوالا كثيرة، على جنس واحد، من اللّون والسكون والصّورة، وتدركها الحاسّة على ما هي عليه، لأن الحاسّة لا تدرك الأسود أبيضَ، ولا المربَّع مدوَّرا، من غير آفةٍ داخلة على البصر، وإذا جاز أن نُدرك بالعقل ما لا يبقى وقتين من الأَعْرَاض، جاز أيضا أن ندرك بالحاسة ما لا يبقى وقتين.

واستدلوا باختلاف أهل الحواسّ فيما تؤدي إليه حواسُّهم، كمَرارة العسل عند المَمْرور، وحلاوتِه عند غيره، وكالأحْوَل يرى الشيء الواحدَ اثنين، وكمن يرى السراب فيظنه ماء، وكرؤية راكب السفينةِ الأرضَ سائِرةً، ونحوِ ذلك.

ويقال لهم: يلزمهم على هذا الاعتلال إفسادُ دلائل العقول لاختلاف أهل العقول في أديانهم، مع دعوى كل أحد منهم أنّ عقله ونظره، أداه إلى دينه، ويستحيل كون ما اعتقدوه كلَّه حقا مع تضاده وتنافيه.

فإن قالوا: إن العقل إنما يؤدّي إلى الصّحيح، ومنْ صار بنظره إلى اعتقاد فاسد، فلأنه دخلت عليه في نظره شبهة عارضة.

قيل: كذلك الحواسّ السّليمة من الآفات، تُؤدي إلى المحسوسات على حقائقها، ومن غَلِط في صفة محسوسة، فلأنه عرضت له في حاسته أو في طريق محسوسه؛ وهذا ما لا انفصال لكم منه.



الفصل الثاني
في إثبات الخبر طريقا من طرق العلوم

اختلفوا في أن الخبر هل هو طريق من طرق العلوم أمْ لا ؟

فذهبت السَّمَنية إلى إبطال كونه طريقا للعلم، كما أنكروا كون النّظَر طريقا للعلم ؛

وذهب أهلُ النّظَر إلى إثبات علوم كثيرة من طريق الخبر ؛ واختلف هؤلاء في صفة الخبر الموجِب للعلْم ؛

[تقسيم أنواع الخبر]

فقال أَصْحَابنا: إن الخبر نوعان:

* أحدهما: تواترٌ ينْتَفي عن رواته التّواطؤ على الكذب ؛ فهؤلاء إذا أخبروا عن شيء شاهدوه أو علموه بالضرورة، فخبرهم يُوجِب العلم الضروريّ بصدقِهم، فيما أخبروا به.

* والنوع الثاني: إخبار عدد يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب ؛ وهذا النوع على ضربين:

* أحدهما: يوجِب العلْم المكتسَب ؛

* الثاني: لا يوجبه؛ وهو ضربان:

أحدهما: لا يوجِب علما ولا عملا؛

والثاني: يوجِب العمل دون العلم.

[تقسيم آخر للخبر]

ومن أَصْحَابنا من رتب ترتيبا آخر فقال: إن الأخبار على ثلاثة أقسام:

أحدها: خبر يُعلم أن مُخبَره على ما هو به؛

والثاني: يُعلم أن مخبَره على خلافه؛

والثالث: خبر يتوقف فيه.

فالذي يعلم أن مخبره على وفْقِ الخبر، نوعان:

* أحدهما: يعلم ذلك من حاله بالضرورة، كالتواتر عن البلدان والأمم الماضية، ونحوها؛

* والثاني: ما يعلم ذلك من حاله بالنّظَر والاستدلال، وهو على وجوه:

منها: خبر الله تعالى في كتابه؛

ومنها خبر رسوله ﷺ عند السماع منه؛

ومنها: خبر الأمة عن حكم [٢٢/ب] أجمعوا عليه؛

ومنها: خبر الواحد بحضرة جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ، عن أمر شاهده وادعى مشاهدتهم له، فلم يكذبوه.

ومنها: خبر الواحد في الحكم الشرعي إذا حكم به أئمة الفقه.




كذلك الخبر المعلوم كذبه، ضربان:

أحدهما: يعلم ذلك منه ضرورة، كالخبر عما يستحيل كونُه بالوجود.

والثاني: معلوم كذبه باستدلال ونظر، وهذا على وجوه:

منها: ما يعلم كذبُه باستدلال عقلي؛

ومنها: ما يعلم كذبه بدلالة شرعية؛

ومنها: ما يعلم أنه لو صح لنقل نقلا مستفيضا، فإذا لم ينقل كذلك، علم انه غير صحيح.

وأما **شروط الخبر** الذي يصحّ فيه الصدقُ والكذب، في الإمكان، وحكمُه، نذكره في باب شروط الأدلة الشرعية أو في أقسام الأدلة بعد هذا.

وزعم النَّظّام[١] وأتباعه من القَدريَّة أن التواتر قد يكون كذبا، وأن الحجة فيما غاب عن الحواسّ لا تثبت إلا بالخبر الذي يُضْطر سامعه إلى أنه صدق، سواء كان المخبر به واحدا أو جماعة، مؤمنا كان أو كافرا، بالغا كان أو غير بالغ، وأجاز اجتماع أهل التواتر على الكذب، وأن يكونَ العلم الضروري واقعا بخبر الواحد.

وزعم أبو الهُذَيْل[٢] وهشام بن عمْرو الفُوْطيّ[٣] أن الحجة فيما غاب

(١) تقدمت ترجمته، ص: ٥١.

(٢) تقدمت ترجمته، ص: ٦٨.

(٣) هشام بن عمرو، أبو محمد الفُوْطي الشيبانى، المعتزلي، من أهل البصرة، ومن رجال الطبقة السادسة، رأس الهشامية، توفى سنة ٢٢٦، قال فيه الذهبي: «صاحب ذكاء وجدال، وبدعة ووبال، من طبقة النظّام المتوفى عام ٢٣١هـ، وكان المأمون يجله ويستنبله»، ذكر له النَّديم=

عنا لا تقوم إلا بخبر عشرين، فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر من واحد، وأجاز كذب الجماعة الكثيرة، وإذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة، واستدلا بقول الله ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٦]، وقالا: لم يبح الله لهم قتالهم إلا وهم حجّة عليهم، وقال هؤلاء في مؤمن لقي مشركا إن دمه عليه حرام إلا أن يكونَ الحجة قد قامت على المشرك قبل ذلك.

وزعم الجُبَّائِي أن التواتر الموجِب للعلم من شرطه أن يكونَ المخبرون به أكثر من أربعة لجواز الشك في خبر الأربعة، ولذلك لم يقطع بشهادة الأربعة في الزنا، إذ لو وقع العلم بخبرهم لم يكن للسؤال عن حالهم فائدة.

وحكى الجاحظ[1] عن قوم أن الحُجَّة لا تثبت بأقلّ من سبعين لقوله: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وإنما اختارهم ليكون خبرُهم حجةً على سائر قومه.

وزعمت الإمامية أن الخبر الموجِب[2] للعلم والعمل في الشريعة، إنما هو خبر الإمام المنتظر دون غيره.

= من تصانيفه: كتاب خلق القرآن، وكتاب التوحيد، والأصول الخمسة، وله فضائح نبه عليها في الفرق بين الفرق ص (١٩٠ ـ ١٩٥)؛ وترجمه أبو القاسم البلخي تـ ٣١٩هـ في مقالات الإسلاميين له (٧٤ ـ ٧٥)، والقاضي عبد الجبار ت ٤١٥هـ في "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" (ص: ٢٧١)، كلاهما ضمن كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) بعناية فؤاد السيد، وانظر: المنية والأمل ص ٥٤، والنديم في الفهرست: ١/٥٩٥ ـ ٥٩٦، بعناية أيمن فؤاد السيد، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٥٤٧/١٠)، والصفدي في الوافي بالوفيات (٢١١/٢٧).

(١) تقدمت ترجمته، ص: ١٢.

(٢) مكررة في المخطوط.

وزعم ضرار بن عمرو[١] أن الحجة من الخبر بعد الرسول ﷺ إنما هو في خبر أجمعت الأمة عليه.

وقد استقصَينا دلائل وقوع العلم بتواتر الأخبار، في مسائل كتاب **المحصول من الأصول**[٢].



(١) تقدمت ترجمته.

(٢) كتاب للمؤلف، يحيل عليه كثيرا في هذا الكتاب وفي غيره، يسر الله الحصول عليه بحوله وفضله.

الفصل الثالث من هذا الباب
في بيان الأصول العامة في العلوم القياسية

قال أهل الجدل: **إن البرهان والقياس والعِلّة والدلالة والأصل والفرع**، من الأصول التي لا بد منها في كل علْم قياسي[1]؛

أما **علم الكلام** فاستعمال هذه الأصول الستة ظاهر؛

وأما **علم الفقه** فمحتاج إلى **البرهان** على تصحيح حكم الحادثة التي فيها خلاف، **والقياس** محتاجٌ اليه في معرفة حكم الحادثة التي ليس فيها نصّ ولا مفهوم نصّ ولا إجماع، على قول مثبتي القياس، **والعِلّة** بها يقاس الفرع على الأصل، **والدلالة** محتاج إليها لإحضار المعنى للنّفس في الغرض المطلوب، وفيما يؤدي إليه، **والأصل** ينبني عليه الفرع، والفرع مبنيٌّ عليه، وربما كان الأصل في الفقه من **أوائل الفقه**، فهي كل ما ثبت بنصّ من القرآن أو السنة أو الإجماع، ثم قيس عليه فرعه، وربما كان من **الثّواني**، وهو ما كان فرعا لأصل قبله، ثم صار أصلا لفرع بعده يعرف به حكمه[2].

وأما **علم النحو** فمحتاج فيه إلى البرهان لتصحيح الكلمة على قانون لغة

---

(١) تقدم التعريف به.

(٢) الأصل الذي هو من الثواني، مسألة معروفة في علم الأصول بالقياس على ما ثبت أصله بالقياس، وفيه خلاف عند الأصوليين، وظاهر كلام المؤلف جوازه، ولكن المشهور عند الشافعية المنع، راجع: البحر المحيط (٧/١٠٧ ـ ١٠٨).

العرب، وإلى القياس لإلحاق الشيء بنظيره، والعِلّة بها يقع القياس، وبالدلالة تعرف العِلّة، والأصل فيه هو المسموع من العرب [٢٣/أ]، والفرع هو المقيس على المسموع في معناه أو في إعرابه أو في تصريفه.

وكذلك كلُّ علم قياسيّ تدور فيه هذه الأصول الستة، ويدور فيها أيضا **التحديد والترتيب والتقسيم**[١]، فصارت الأصول الدائرة في العلوم القياسية تسعة[٢] كما بيناها.

وكل أصل يسلِّمه الخصْم لخصمِه، في قياس فرعه عليه، لا يخلو من ثلاثة أوجه:

إما أن يجب تسليمُه لأنه أوّلٌ في العقل؛

وإما لأنه مما يوافقُ عليه الخصم؛

وإما أن يسلِّمه مع منازعته فيه، ليُريَه عَجْزَه عن بناء الفرع عليه بإظهار نقضٍ عليه، أو معارَضةٍ مقاوِمةٍ له.

والاختلاف في الفرع مع الاتفاق على الأصل كثيرٌ، وجائز وقوعُ الاختلاف في الأصل مع الاتفاق على الفرع بالبناء له على أصل آخر، أو باستدلال عليه من جهة أخرى أو على وجه التقليد فيه من أحد الخصمين للآخر.

ومثال ذلك: الاختلافُ بيننا وبين الأَصَمّ[٣] في إثبات الأَعْرَاض، مع

(١) راجع الباب الرابع من الكتاب حيث فصل هذه الشروط.

(٢) أي بإضافة الأصول الثلاثة: التحديد والترتيب والتقسيم.

(٣) الأصم (٢٩٩ هـ): هو محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن، المعروف بابن كيسان نحوى، لغوى مشارك فى بعض العلوم (تاريخ بغداد ١/٣٣٥، معجم المؤلفين ٨/٣١١).

موافقته لنا في حدوث الأجسام، وحدوثها فرع لثبوت الأَعْرَاض.

ومن وافق في الأصل وخالفَ في الفرع، فخلافُه في الفرع يكون لأحد أمرين:

إما لظنه أن الفرع ليس من جنس الأصل؛

وإما لشبهة عرضت، فلم يظهر له معها شهادة الأصل لفرعه الذي خالف فيه.

فالأول كمن وافقنا في إثبات الأَعْرَاض في الجُملة وخالفنا في اللون هل هو عرَض أم لا، وظنه جسما، كما ذهب إليه النَّظّام.

والثاني كثُمامة، وافقنا في حاجة الأجْسَام والألوان وأكثر الحوادث إلى فاعل، وخالفَنا في المتوَلّدات، فزعم أنه لا فاعل لها مع قوله بأنها أفعال.

وأمثلة هذه كثيرة؛ وفيما ذكرناه منها كفاية.



الفصل الرابع من هذا الباب
في بيان الأصول الخاصة لكل علم قياسي على الخصوص

كل نوع من العلم مختصٌّ بأدلّةٍ مخصوصة، كما يختص أهلُه بعباراتٍ وأسماء وألقاب، يستعملونها فيما بينهم:

كاختصاص المُتكَلِّمين والفلاسفة باستعمال لفظ الجوهر والعرَض والجسم والكون واللّون والحُدوث والقدم.

وكاستعمال الفقهاء في مسائل الفقه لفظ الفرض والسنة والإباحة والكراهة، ولفظ الطهارة والصلاة والزكاة والصوم، والاعتكاف والحج والعمرة والبيوع، وسائر ألفاظ العقود والحدود ونحوها.

وكاستعمال أهل الأصول في أصولهم لفظ النصّ والعام والمجْمل والمفسَّر ونحو ذلك.

وكاستعمال النحويين في علمَي النحو والتصريف لفظ الإعراب والرفع والنصب والخفض والجزم، والقلب والإبدال؛ وما جرى مجرى ذلك.

فكذلك كل نوع من العلوم مختص بأدلته المخصوصة.

وإذا صحّ هذا، **فالعلوم العقلية أدلتُها أربعةُ أنواع**؛ وهي:

البديهة؛ والحواسّ الخمس؛ وما تواترت به الأخبار الموجِبة للعلم؛

ودلائل الأقيسة العقلية على الأصول الضرورية.

وكذلك الأدلة التي يختص بها الفقه أربعة أنواع، وهي:

الدلالة من نصّ القرآن أو فحواه، والدّلالة من السنة أو فحواها، والدلالة من الإجماع، والدلالة من قياس شرعيّ على أحد الأصول الثلاثة التي ذكرناها.

والأدلة الموصلة إلى أحكام أصول الفقه نوعان: عقلي وشرعيّ، فما كان منها على معنى الصحة أو الفساد، أو الجواز أو الإمكان أو الاستحالة فدليلُه العقْل؛ وما كان منها على معنى الوجوب أو الحظر أو الإباحة، فدليلُه شرْعي.

[٢٣/ب] ثم إن الأدلة العقلية والشرعية يختلف الاستدلال بها على وجهين:

* أحدهما: استدلال يُسْتخرج به المعنى؛

* والثاني: استدلال يُصحّح به المعنى.

فالأول منهما، أولٌ في الرُّتبة غير أنه مستنِد إلى الثّاني لتعَلُّق صحّته به؛

والذي يصحُّ به المعنى يتعلّق بالاستشهاد للأصل على الفرع، على طريق المعنى، فإذا شهد الأصْل لفرعٍ، وكان الأصْل حقا، وكونُه شاهدا حقا، كانت شهادَتُه حقا،؛ وإن كان الأصل باطلا وشهادتُه حقّ، وجب منه تحقيق تلك الشهادة مع بُطلان ذلك الأصل، ولم يجزْ لأحد أن يفرق بين ذلك الأصل وبين الفرع الذي شهِد له الأصل، ومن فرّق بينهما كان متناقضا.

والحُجَج قد تتنوع بتنوع المَذْهب، وقد تكون حجةٌ واحدةٌ دلالةً على مسألتين ومذهبين مختلِفيْن، غيرِ متناقضين، وقد يدلّ على المذهب الواحد

في المسألة الواحدة أدلةٌ كثيرة.

فأما اجتماع عِلَل كثيرة لحكْم واحد فغير جائز في **العقليات**؛ واختلفوا في جواز ذلك في **الشرعيات**، والصحيح عندنا جوازُه كوجوب القتل بالرّدة مرة، وبالزنا مع الإحصان أخرى، وبالقَوَد ثالثة والله أعلم.



الفصل الخامس من هذا الباب
في تفصيل الأدلة المستعملة في العلوم العقلية

اعلموا أسعدكم الله، أن **الحُجَّة**: مقدِّمةٌ صادقةٌ لها شهادةٌ[1]، على الحقيقة دون التخْييل[2]؛ فإن كانت شهادةُ المقدّمة على التخييل فهي شُبْهة.

[أنواع الحجة من جهة الضرورة]

والحجة من جهة الضرورة لا تخلو من وجوه:

إما أن يكونَ في المقدمة أو في الشهادة أو فيهما؛

فالضرورة في المقدمة: كعلمك بأن الجسم متحرّك بعد أن كان ساكنا، وهذه مقدّمة ضرورية، ولها شهادة نظرية معلومة بأدنى نظر وفكْر، وهي أنه إذا تحرك بعد أن كان ساكنا، فلا بد له من معنى حادثٍ لأجلِه صار متحركا،

---

(١) قال ابن عقيل في الواضح في أصول الفقه (١/٣٣٨): "وقولُ الأصوليين: شهادةٌ، هو معنى قولِ الفقهاءِ: لها تأثير" وقال: "سُمِّيَت شهادةُ القضيَّةِ شهادةً، لِما يَحصُلُ في النَّفسِ من المعنى الشاهدِ بمعنىً آخرَ".

(٢) التخييل: الإيهام بما يُشبِه؛ وفي مختار الصحاح (ص: ٩٩): "(خال) الشيء ظنه يخاله (خيلا) و(خيلة) و(مخيلة) و(خيلولة) وهو من باب ظننت وأخواتها. وتقول في مستقبله (إِخال) بكسر الهمزة وهو الأفصح وبنو أسد تقول: (أخال) بالفتح وهو القياس وأخال الشيء اشتبه، يقال: هذا أمر لا يخيل. و(خُيّل) إليه أنه كذا، على ما لم يسم فاعله، من التخييل والوهم".



فهذه شهادة نظرية[١]، وقعت عن مقدمة ضرورية[٢].

ومثال الضرورة في الشهادة دون المقدمة، كعلم العالِم بأن الجسم لم يسْبق الحوادث، وهذه مقدمة معلومةٌ بنظرٍ واستدلال، شهادتُها أنّ ما لمْ يَسبِق الحوادثَ يجِب أن يكونَ مُحْدَثا، وهذه الشهادة ضرُورية.

وعلى هذين القسمين مدار العلوم النّظَرية.

فأما الضرورة في المقدمة والشهادة، فإنها توجِب أن تكون **النتيجة** ضرورية، كالعلم بأن العددين المتساويين إذا زيد عليهما عددان متساويان، كانا بعد الزيادة متساويين، وأنهما إذا نقص منهما عددان متساويان كانا بعد النقصان متساويين[٣].

ومثاله في **العقليات**: أنه إذا استحال اجتماع الضدّين في محلّ واحد، استحال وصف القادر بالقدرة على الجمع بينهما.

وقد ذكرنا قبل هذا، أن الاستدلال في العلوم العقلية إما أن يكونَ مبنيا على المعلوم بالبديهة، أو على المعلوم من جهة الحواس، أو المعلوم بالتواتر أو من طريق الاستدلال والنّظَر، وقد جرت العادة بتسْمية العلوم البديهية والحسّية ضروريَّةً.

فصارت الحجج العقلية لأجل ذلك على قسمين: ضرورة، واستدلال بالضرورة، من ثلاثة أوجه:

(١) أي حاصلة بالتأمل والاستدلال.

(٢) نقل هذا الكلام أصلا ومثالا، ابنُ عقيل في الواضح (١/٣٤٤).

(٣) كذلك هو منقول عن المؤلف عند ابن عقيل في الواضح (١/٣٤٥).

إما ضرورة في المقدمة، وإما ضرورة في الشهادة، وإما ضرورة فيهما، وقد بينا أمثلة هذه الأقسام الثلاثة قبل هذا.

[أنواع الحجة من جهة النظر والاستدلال]

وأما الحجة من جهة النّظَر والاستدلال، فعلى أربعة أقسام[1]:

* أحدها: **الاستدلال بالشاهد على الغائب**؛
* والثاني: **من جهة بناء النتائج والثواني على المقدّمات والأوائل**؛
* والثالث: **استدلال من جهة الاتفاق والاختلاف**؛
* والرابع: **استدلال من جهة التقسيم**.

فالاستدلال بالشاهد على الغائب، على وجهين:

* أحدهما: **دلالة الشاهد على مثله**؛ كدلالة النار في الشاهد على [٢٣/أ] أن النار الغائبة مثلُها في الحرارة واليبوسة والإنضاج، وهذا النوع منه داخل في **دلالة الجزء على الكل**.

* والثاني: **دلالة الشاهد على خلافه**؛ كدلالة الفعل على فاعله، ودلالة الكتابة على كاتبها.

وأما الاستدلال من جهة بناء النتائج على المقدمات، فعلى وجهين:

* أحدهما: بسوْق المقدمات من أوّلها إلى آخرها؛
* والثاني: بسوق النتائج من آخرها إلى مقدماتها.

---

(١) اعترض الإمام الجويني على هذه الأنواع ولم يرْتض اعتبارها حجّة، راجع البرهان (٢١/١).

فمثال السّياقة من الآخر إلى الأوّل: أن صحّة الاجتهاد في أحكام الفروع مبنيٌّ على إجماع الصحابة، وحجة الإجماع مبنيةٌ على القرآن، وحجّة القرآن مبنية على صحة الإعجاز فيه.

ومثال السّياقة من الأول إلى الآخر: أن إعجاز القرآن دليل على كونه حجة، وحجة القرآن دليل على حجة الإجماع، وإجماع السلف على القياس والاجتهاد دليل على وجوب الاجتهاد فيما ليس فيه نص ولا إجماع.

ويقال في مثل هذا: إذا صح الأول صح ما بعده، من نتائجه، وإذا صح الآخر وجب معه تصحيح مقدماته.

وأما الاستدلال بالاتفاق والاختلاف، فعلى وجهين:

* أحدهما: استدلال بالاتفاق في شيء، على موضع الخلاف، والذي لا يكون إلا بعلة جامعة بينهما.

* والثاني: استدلال بالمختلف فيه على خلاف آخر، والذي لا يكون إلا بالبناء عليه.

ولا يخلو الاختلاف من أن يكونَ في الأصل أو في الفرع، أو فيهما، وكل ذلك فيما يصح الاستدلال فيه وعليه وبه؛

فالاختلاف في الأصل مع الاتفاق على الفرع، كالاختلاف في نهاية الجزء مع منْ وافقنا على إبطال القول بالطَّفْرة[1]؛

(١) الطفرة لغة: الوثبة، يقال طفر يطفر طفورا، والمراد ها هنا انتقال جسم من أجزاء المسافة إلى أجزاء آخر منها من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها. دستور العلماء (٢/٢٠٠).

والاختلاف في الفرع مع الاتفاق على الأصل أكثر من أن يحصى، وعليه تدور أكثر المناظرات؛

والاختلاف فيها[1]، كالاختلاف مع النَّظّام في مسألتي الجُزء والطَّفْرة[2].

وأما الاستدلال بالتقسيم:

فأصلُه أن الشيء إذا صحَّ ثبوتُه وانقسم قسمين، لابدّ من أحدهما، فمتى صح أحدهما بطَل الآخر، وإن بطل أحدُهما صحَّ الآخر؛

وإذا صح ثبوت الشيء، وانقسم أقساما، وصحّ واحد منها، بطَل باقيها، وإن بَطَلت الأقْسام كلُّها إلا واحدا منها صحَّ ذلك الواحد؛

وإذا انقسم الشيء قسمين، وانقسم أحد قسميه أقساما، وبطَلت الأقسام، بطَل ذلك القسمُ المنقسم، وفي بطلانه دليل على صحة القسم الآخر.

والله أعلم بالصواب.



(١) كذا، ولعل الصواب: فيهما، كما يقتضيه السياق. والله أعلم.

(٢) وانظر في مناقشتها الملل والنحل للشهرستاني (١/٥٥)، والفصل لابن حزم (٥/٤١).

الفصل السادس من هذا الباب
في تفصيل الأدلة المستعملة في الفقه وأصوله

أجمع فقهاء الأمة على أن الأدلة المستعملة في الفقه وأصوله من أربعة أصول، وهي:

نص القرآن أو فحواه؛

ونص السنة أو فحواها؛

ودلالة الإجماع أو ما يجري مجراه،

ودلالة القياس والنّظَر على حكم ما ليس فيه نص ولا إجماع.

[وجوه دلالة القرآن على الأحكام]

ووجوه دلالة القرآن على الأحكام كثيرة:

* منها: دلالة الاسم على حكم المسمى كتحريم الأمهات بأسمائهن؛

* ومنها: تعليق الحكم على الصّفة[1]، كإيجاب القتل بالشرك، والقطع

(١) استقر الاصطلاح بعد ذلك على تسمية هذا النوع بالأسباب، وهو أحد أنواع الحكم الوضعي، فمثلا "لله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنا سببا لوجوب الحد؛ لأن الزنا لا يوجب الحد بعينه وبذاته بل بجعل الشارع إياه سببا". نفائس الأصول في شرح المحصول (١/٢٩٢).

بالسّرقة، والجَلْد بالزّنا.

❁ ومنها: **دليل الاسم على موافَقة غيرِه له في حُكمه، وعليه مدار قياس الفروع على الأصول المنصوص عليها.**

❁ ومنها: **دليل حكمُ الصفة على مخالفة غيرِها لها في حكمها، وهذا على قول أصحاب الشَّافِعيّ**[1]، **في الشيء إذا كان ذا وصفين وعلّق الحكم على أعلى وصفيه، أنه يدل على أن الوصف الأدون بخلاف حكمه**[2]، **فأما إذا علق الحكم على أدنى صفتيه، فإن ذلك دليل على أن الوصف الأعلى أولى بحكمه**[3].

ومثالُ الأول: تعليق الزكاة على السائمة، وتعليق نفقة المبتوتة على الحمل، وشرط ثمَرة النخل للبائع إذا كانت مؤبّرة[4]، **ودليلُ ذلك**[5] أنْ لا زكاة في المعْلوفة، ولا نفقة للحامِل، ولا ثمَرة لبائع النخلة، إذا لم تكن مؤبّرة.

ومثال الثاني: [٢٥/ا] قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، في الدلالة على تحريم ما هو أبلغ في الأذى من التأفيف.

ومنها: تعليق الحكم على عدَد، في الدلالة على أنَّ ما دونه أوما فوقه

---

(١) إشارة إلى خلاف أصحاب أبي حنيفة في المسألة، لمنعهم القول بدليل الخطاب، وانظر: بديع النظام = نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٥١/٢)؛ البحر المحيط في أصول الفقه (١٣٣/٥).

(٢) وهو المسمى: مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب.

(٣) وهو المسمى: مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب.

(٤) تقدم التعليق على هذه الأمثلة.

(٥) أي ما يدل عليه اللفظ بمفهوم المخالفة، ولهذا يسمى هذا الاستدلال "بدليل الخطاب".

بخلافه، كتحديد الجلد في الزنا، وتحديد العِدَّة، فيه دليل على سقوط ما زاد عليهما، وفيه دلالة على قول من أبقى على المرأة حكم العدة بعد انقضاء أقرائها إلى أن تغتسل، وتحديد الماء بالقلّتين، دليلٌ على أن ما دونهما خلافُهما في حكمهما.

ومنها: تعليق الحكم على غاية، في الدّلالة على أن حكمَ ما بعدها خلافُ حكمها، وذلك كقوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]

ومنها: لحْن القول[١]، وهو صرف الكلام عن معناه السّابق إلى الفهم، إلى معنى آخر لا يسبِق إلى الفهم، مع كونه حقيقة فيهما؛ كما رُوي أن معاوية أمر رجلا بلعْن عليا رضي الله عنه، فصَعِد المنبر، وقال: "ألا إن معاوية أمر بلعْن عليّ فالْعَنوه"، فظنّ العامّة أنه أراد لعن عليّ، وإنما أراد لعن معاوية.

ومنها: دلالة النصّ على حكم، بإضمار محذُوفٍ منه[٢]، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وفيهما إضمارُ الفِطْر، وحلقُ الرأس.

(١) لا نعلم في مبحث الدلالات هذا النوع من الدّلالة، وقد وجدنا الزركشي في البحر المحيط (١٢٥/٥ ـ ١٢٦) نقل عن أبي بكر القفال الشاشي شرح هذا النوع، فقال: "قال (يعني القفال): وأما لحن القول فهو غير هذا، ويسمّى به، لأن اللفظ يذكر ويراد غيره، لكن باللّحن من القول تبين أن المراد به غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]" والله أعلم.

(٢) وقد سمّي أيضا "لحن الخطاب"، وبدلالة الاقتضاء، "وهو الذي لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون منطوقا به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقا إلا به أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به" المستصفى (ص: ٢٦٣)؛ وانظر: شرح تنقيح الفصول (ص: ٥٣).

ومن وجوه دلائل القرآن على الأحكام: كلُّ ما أخذ عن سنة أو إجماع أو قياس؛

لأن وجوب اتباع السنة من أجل قول الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وكذلك وجوب حجة الإجماع، ووجوب اتباع القياس الصحيح، لأجل امر الله باتباعهما، وقد رُوي أن امرأة سمعت ابن مسعود يلعَن الواصلة والمستوصلة، فأنكرت ذلك عليه، فقال لها: ما لي لا ألعن من قد لعنها الله في كتابه، فقالت المرأة: "قرأنا كتاب الله فما وجدنا فيه لعن الواصلة"، فقال لها: "إن كنت قرأتيه فقد وجدتيه"، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ولعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة[١]، وفي هذا دليل على أن الحكم المأخوذ على[٢] السنة أو الإجماع أو القياس، مأخوذ من كتاب الله ﷻ لدلالة كتابه على وجوب اتباع ذلك كله.

[وجوه دلائل السنة على الأحكام]

وأما وجوه دلائل السنة على الأحكام، فكوجوه دلائل القرآن عليها، من نص وفحواه ومفهومه ولحنه ودليلِ خطابه.

وجملةُ السنن الدالة على الأحكام ضربان:

---

(١) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: أخرجه البخاري في مواضع أولها: (٥٩٣٧) في اللباس، باب: الوصل في الشعر؛ ومسلم (٢١٢٤) في اللباس، باب: تحريم فعل، الواصلة والمستوصلة".

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: منْ. كما يقتضيه السياق والله أعلم.

سنة مأخوذة عن النبي ﷺ بالمشاهدة؛

وسنة مأخوذة عن الرواة عنه ﷺ؛

فما أخذ عنه مشاهدة ضربان: قول وفعل؛

والقول منه ﷺ على ثلاثة أقسام:

❁ أحدها: قول ابتدأه من غير سؤال، ولا سبب متكلّم عليه، كقوله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[1]؛

❁ والقسم الثاني: ما خرج من قوله جوابا عن سؤال سائل، وهذا على وجهين:

* أحدهما: مقصور على السائل، كقوله لأبي بردة في أضحيته بالجذَع من الماعز: «تجزيك، ولا تجزي أحدا بعدك»[2]؛

* الوجه الثاني: أن يكونَ اللفظ لمن خاطبه، ومعناه لكلّ من شاركه في معناه، كأمره للواطئ في نهار رمضان بالكفّارة، وكأمره لابن الديلمي، وقد أمره حين أسلم على أختين تحته بان يختار إحداهما ويفارق الأخرى[3]،

---

(١) أخرجه من حديث علي بن أبي طالب ﷺ: أحمد (١٠٠٦)؛ وأبو داود (٦١/شعيب)، في الطهارة، باب: فرض الوضوء؛ وابن ماجه (٢٧٥/شعيب)، في الطهارة، باب: مفتاح الصلاة الطهور؛ والترمذي (٣/بشار)، في الطهارة، باب: ما جاء مفتاح الصلاة؛ وقال: "هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن" قال: "وفي الباب عن جابر وأبي سعيد" يعني الخدري. وصححه النووي في "المجموع" ٢٨٩/٣، وابن حجر في "الفتح" ٣٢٢/٢.

(٢) متفق عليه من حديث البراء بن عازب ﷺ: البخاري في مواضع منها (٥٥٤٥/طوق) في الأضاحي، باب: سنة الأضحية؛ ومسلم (١٩٦١/عبد الباقي) في: الأضاحي، باب: وقتها.

(٣) تقدم تخريجه.

وأمره نوفلا وقد أسْلم عن خمس نسوة تحته، وغيلان وقد أسلم عن عشر[1]، أن يختار أربعا ويفارق البواقي.

۞ والقسم الثالث: ما خرج من قوله على سبَب، كما روي انه مر يوم حنين بامرأة مقتولة فنهى عن قتل النساء[2]، والصحيح في مثل هذا أن ينظر: فإن لم يعارضْه خبرٌ مطلق، أُجْري على عمومه، وان عارضه مطلق، أجري على سببه مقصورا عليه. [٢٥/أ]

كما عارض نهيُه عن قتل النساء قوله: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[3]، ولأجل ذلك قصر نهيه عن قتل النساء الحربيات من النساء إذا لم يقاتلن.

وأما المأخوذ من السنة عن فعله، فعلى أقسام:

※ أحدُها: فِعْل بلا سبب؛ كالمسح على الخفين، واستقباله القبلة لحاجته في البنيان، واعطائه الفارس ثلاثة أسهم، والراجِل سهما واحدا؛

※ والثاني: فعل له مقرون بسببه؛ كسجوده للسهو، فيكون سببُه علةً له، ولا يجوز إفراد الحكم عن علته؛

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مالك (٤٣٨/الأعظمي) في الجهاد: باب النهي عن قتل النساء والوالدان في الغزو؛ والبخاري (٣٠١٤، ٣٠١٥/طوق النجاة) في الجهاد: باب قتل النساء والصبيان في الحرب؛ ومسلم (١٧٤٤/عبد الباقي) في الجهاد: باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب.

(٣) أخرجه البخاري (٦٩٢٢/طوق) في استتابة المرتدين، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم؛ والترمذي (١٤٥٨/بشار) في الحدود، باب ما جاء في المرتد، وأبو داود (٤٣٥١/شعيب) في الحدود، باب الحكم فيمن ارتد. من حديث ابن عباس.

* والثالث: جهة سكوته عن إنكار ما يفعله بعض أمَّته بحضْرته، أو يذكر له فلا ينكره فيكون ذلك دليلا على جوازه؛

* والرابع: ما يكون ترك النقل فيه دليلا على سقوطه، كترك النقل لأخذه زكاة الخضراوات لأنه لو أخذه لنقل ذلك كما نقل أخذه زكاة غيرها.

وأما المأخوذ من سنته ﷺ عن الرواية عنه فعلى ثلاثة أضرب:

أحدها: تواتُرٌ يوجب العلم الضروري بصحته؛

الثاني: أخبار آحاد يجب العمل دون العلم بصحّتها، كما يجب العمل بالشهادات دون العلم بصدقها؛

والثالث: خبر يجري مجرى التواتر في إيجاب العلم والعمل به، غير أن العلم به يكون مكتسبا لا ضروريا[1].

[وجوه الإجماع في الدلالة على الحكم الشرعي]

وأما وجوه الإجماع والدلالة على الحكم الشرعي، فإنها نوعان:

❁ أحدهما: إجماع انتشر في العامة والخاصة، قولا وفعلا؛ كإجماعهم على الكعبة والموقف والصفا والمروة وتعيين الجمعة، وتعيين شهر رمضان وعدد الركعات وعدد الركوع والسجود في كل ركعة؛

❁ والثاني: إجماع عرفته الخاصة دون العامة؛ كتوريث الجدة، وطلاق

(١) جرى على تقسيم شيخه أبي إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨)، حيث سمى القسم الثالث "المستفيض"، وانظر: البحر المحيط (١١٩/٦).

السنّة في الطهر الخالي عن الحيض، ونحو ذلك؛ وهذا الضرب منه على قسمين:

* أحدهما: أن يكونَ القول به ظاهرا من جميعِهم.

* والثاني: أن يكونَ القول من بعضهم منتشرا من غير نكير من الباقين.

فالقسمان الأولان إجماع مقطوع بصحَّته، لا يعتبر فيه انقراض العصر عليه، والقسم الثالث: يعتبر فيه انقراض العصر عليه؛

ولا فرق في حُجةِ ما كان اجماعا عندنا بين أن يكونَ واقعا عن توقيف أو قياس في كونِه حجةً[1].

[وجوه دلائل القياس على الأحكام]

ووجوه دلائل القياس على الأحكام مختلفة لاختلاف أنواع القياس؛

والقياس نوعان: جليّ وخفيّ:

والجليّ أنواع:

❁ منها: أن يكونَ الفرْع أولى من أصله بحكْمه، كقوله ﷻ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، في الدّلالة على أن ضربهما أولى بالتحريم، وكذلك نهيه عن العوراء والعرجاء في الأضحية، دليل على أن العمياء والمقطوعة الرّجل أولى بالتحريم.

❁ والثاني: أن يكونَ الفرع كأصله سواءً، لا يزيد عليه ولا ينقص منه؛ كالنهي عن البيع في وقت النداء دليلٌ على إن الإجارة مثلُه، وكذلك قياس

(١) انظر الخلاف في ذلك عند الزركشي في البحر المحيط (٦/٣٩٨).

الأمة على العبد في سِراية العتْق، وقياس العبد على الأمة في تنصيف الحد، ونحو ذلك.

﴿•﴾ والثالث: أن يكونَ النصّ في واحد، يقاسُ عليه غيرُه، كالنصّ على المُحْرِمِ الذي وقَصته ناقته[١]، في قياس سائر المُحرِمين عليه؛

والقياس الخفي نوعان:

﴿•﴾ أحدهما: منصوص عليه، كتعليله في النهي عن بيع الرُّطَب بالتمر، بأنه ينقص إذا يبس[٢]، يدخل في هذا الباب ما نبَّه عليه، كنهيه عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل[٣]، فيه دليل على أن الطّعم هو العِلّة، في تحريم التفاضل على المطعومات، وقد ينبه على العِلّة بفعله، كسجوده للسهو عند سهوه.

والقياس الخفي [غير المنصوص][٤] نوعان:

﴿•﴾ أحدهما: **قياس العِلّة** إذا كان مع ما يعارضها من العلل راجعةً إلى

(١) متفق عليه من حديث ابن عباس ﵄: البخاري في مواضع، أولها (١٢٦٥/طوق)، في الجنائز، باب: الكفن في ثوبين؛ ومسلم في مواضع، أولها برقم: (١٢٠٦/عبد الباقي)، في: الحج، باب: ما يفعل بالمحرم إذا مات.

(٢) أخرجه من حديث سعد بن أبي وقاص ﵁، مالك (٥٥٢/الأعظمي)، في البيوع، باب: ما يكره من بيع التمر؛ ومن طريقه الترمذي (١٢٢٥/بشار)، في البيوع، باب: ما جاء في النهي عن المحاقلة؛ وابن ماجه (٢٢٦٤)، في: البيوع، باب: بيع الرطب بالتمر؛ قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٣) أخرجه من حديث معمر بن عبد الله ﵁: أحمد (٢٧٧٩٢)؛ ومسلم (١٥٩٢/عبد الباقي) في المساقاة، باب: بيع الطعام مثلا بمثل.

(٤) وهو النوع الثاني من القياس الخفي، وما بين معقوفتين زيادة منا للبيان.

أصل واحد، كعلل القائسين في الربا؛

* والثاني: **قياس الشبه فما وقع بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبها.**

والله أعلم بالصواب وبه التوفيق [٢٥/ب].

الفصل السابع من هذا الباب
في بيان ما اختلفوا فيه من الأدلة في الأصول والفروع

قد ذكرنا قبل هذا، خلافَ نفاة الحقائق في حقائق العلوم، وأدلَّتها، وذكرنا أيضا خلاف السَّمَنيَّة في النّظَر والقياس، بما فيه كفاية.

[الخلاف في الاستدلال بالشاهد على الغائب]

واختلفوا في الاستدلال بالشاهد على الغائب وكيفيّته، على ثلاثة أقوال:

فزعمت الثَّنوية: أن الشاهد لا يدل إلا على مثله في الغائب، وسمّوه **دلالة الجزء على الكل**.

وزعمت الأزلية من **الدهرية**: أن الشاهد قد يدل على ما ليس من جملته، ولكن لا يدل إلا على مثله، كدار رأيناها عند بناء الباني لها، فعلمنا انه بانيها، ثم شاهدنا دارا مبنية فعلمنا أن بانيها مثل باني الدار الأولى.

وقال **أهْل الحَقّ**: أن الشاهد قد يدل على مثله كما ذكره، وقد يدل على خِلَافِه، كدِلالة الكتابة على الكاتب، ودلالة الدخان على نار، ونحو ذلك.

وقالوا للثنوية: إذا زعمتم أن الشاهد لا يدل إلا على مثله، ولم تشاهدوا في الشاهد جسما صافيا من الشوائب ومن امتزاج النور والظلمة عندكم، فلا

تقيموا فوق العالم نورا صافيا عن المزاج ، ولا تحت العالم ظلمةً خالصة عن مزاج النور.

وقالت الأزلية: لما لم نشاهد إنسانا إلا من إنسان قبله ، استدللنا بذلك على أن حدوث شيء لا من شيء محال ، لأن الشاهد لا يدل إلا على مثله ؛

فقلنا لهم: ما وجدنا في الشاهد حادثا يحدث من شيء ، لأن الأَعْرَاض الحادثة ليست من أعراض بل هي حادثة لا من أصل ، فاقتضى ذلك أن كلَّ حادث يحدث لا من أصل.

[الخلاف في الاستدلال على الأحكام بالظاهر من النصوص]

واختلفوا في الاستدلال على الأحكام الشرعية **بالظواهر والنصوص من القرآن**:

فقال جمهور الأمة إلا الغالية من الروافض ، الذين زعموا أن الصحابة غيّروا بعض القرآن وحذفوا بعضَه ، ولا يوثق بشيء منه عندهم ، وهم اليوم في تيه وفي حيرة من أحكام الشريعة ، إلى أن يظهر المهْديّ بزعمهم ، فيكشف لهم عن الصحيح من الآيات وتفسيرها لهم.

واختلفوا في **الاستدلال بالتواتر من الأخبار**:

وأجاز النَّظّام فيها الكذب والخطأ ، مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري ؛ وأنكرت السَّمَنيَّة حجةَ الأخبار وحُجَج النّظَر كلّها ، كما بيناه قبل هذا.

واختلفوا في الاستدلال بأخبار الآحاد:

فمنهم من زعم أن كل ما لا يوجب العلم لا يوجب العمل؛

ومنهم من أجاز ورود التعبد بالعمل بها، وزعم انه لم يرد؛

ومنهم من قال قد ورد التعبد بالعمل بخبر الإثنين عن اثنين في كلّ عصر إلى أن يتصل بأصله، وهذا قول الجُبَّائِي.

ومنهم من اعتبر فيها رواية ثلاثة عن ثلاثة في كل عصر؛

ومنهم من اعتبر أربعة، ومنهم من اعتبر خمسة، ومنهم من اعتبر سبعة، ومنهم من اعتبر عشرين، ومنهم من اعتبر سبعين.

وقال أهْل الحَقّ بحجة خبر الواحد إذا ورد على شرطه الذي يجب به العمل به، وسنذكر شروطه بعد هذا.

واختلفوا في إثبات حجة الإجماع:

فقال جمهور الأمة بحجته إلا الإمامية، والنَّظّام؛ فإن الإمامية رأت الحجة في قول الإمام المنتظر وحده دون غيره، وسوّى النَّظّام بين آحاد الأمة وبين جميعها، من عهد النبي ﷺ إلى القيامة في جواز الخطأ عليها.

واختلف المثبتون لحجة الإجماع في شروطه، كما نذكره في باب شروط الأدلة.

واختلفوا في الاستدلال بالقياس الشرعي:

فأبطله النَّظّام والإمامية وأَهْلُ الظَّاهِر والخوارج كلُّها إلا النَّجْدات منهم،

ورأى الباقون من الأمة حجته فيما ليس فيه نص [٢٦/أ] ولا إجماع.

واختلفوا في دليل الخطاب على المخالفة فيما خالف صفته:

فرآه أكثر أصحاب **الشَّافِعِيّ** رضي الله عنه، مع **أَهْل الظَّاهِر** حجة، ونفاه **أصحاب الرأي** فيما يكون وجه الدلالة منه عليهم، وإذا صاروا إلى منعهم من **الزيادة على النص** رأوه أقوى الأدلة.

واختلفوا في الاستدلال **باستصحاب الحال** لاختلافهم **في حكم الأشياء في العقل قبل ورود الشرع**، فمن زعم أنها على الإباحة، وبه قال أَهْل الرأي **وأَهْل الظَّاهِر**، استصحب الحال في كل ما يراه مباحا فلا يحظُره إلا بدلالة؛

ومن زعم أنها قبل الشرع على الحظر[١] كما ذهب إليه ابنُ أبي هريرة وأبو الحسين القطان[٢] والمبارك بن أبان[٣]، استصحَب الحال في المحظور

---

(١) في البحر المحيط في أصول الفقه (٢٠٤/١): "وبه قال معتزلة بغداد. وقال أبو عبد الله الزبيري من أصحابنا: إنه الحق. وبه قال أبو علي بن أبي هريرة، وعلي بن أبان (!) الطبري (الصواب: عيسى بن أبان) وأبو الحسين بن القطان: وممن حكاه عن ابن أبي هريرة القاضي أبو الطيب وسَليم الرازي".

(٢) هو أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي، أبو الحسين، من كبراء الشافعية، له مصنفات في أصول الفقه وفروعه، مات سنة ٣٥٩؛ تاريخ بغداد (١٥/٦)، سير أعلام النبلاء ١٥٩/١٦، شذرات الذهب ٢٨/٣.

(٣) كذا، وإنما هو عيسى بن أبان الإمام الحنفي، فإنه هو الذي يتردد اسمه في هذه الطبقة في كتب الأصول الحنفية كما عند أبي بكر الرازي في كتابه "الفصول في الأصول" حيث نقل عنه كثيرا؛ وهو: عيسى بن أبان، أبو موسى، أحد فقهاء الحنفية المشهورين، وَلِيَ قضاءَ البصرة عشرين سنة، مع العفة والنزاهة. له كتب منها: "الجامع في الفقه" و"اجتهاد الرأي". مات بالبصرة سنة: ٢٢١هـ.
له ترجمة في "الأعلام" "٢٨٣/٥"، و"تاريخ بغداد" "١٧٥/١١".

فلم يبحْ شيئا إلا بدلالة.

ومن **توقف في حكم الأشياء قبل الشرع** لم يستصحب في شيء حالا بحال، ولم يثبت في شيء حظرا ولا إباحة ولا وجوبا إلا بدلالة شرعية.

وقال بعضُ أصحابنا[١] إن المستصحِب للحال إن لم يكن غرضُه سوى نفيِ ما نفاه، صحَّ استصحابه، كمن استدل على **إبطال** بيع الغائب ونكاح المحرِمِ والشّغار، بأن الأصل أن لا عقد فلا يثبت إلا بدلالة، وإن كان **غرضُه إثباتَ خلاف قول خصمه** من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبته، فليس له الاستدلال به، كمن يقول في مسألة الحرام إنه يمين يوجِب الكفارة، ثم يستدل على إِبْطَاله قولَ خصومه بأن الأصل أن لا طلاق ولا ظهار ولا لعان، فيعارَض بأن الأصل أن لا يمين ولا كفارة فتعارض الاستصحابان وسقطا؛ والله أعلم بالصواب.



(١) كذا حكاه عن المؤلف الزركشيُّ في البحر المحيط ولم ينسبْه (٦/٢٠).



باب [سادس]
بيان حدود الأدلة والأسماء الدائرة في الجدل

يقع في هذا الباب ثلاثة فصول، هذه ترجمتها إن شاء الله ﷻ:

فصل: في بيان معنى الحد والحقيقة وشروطها؛

فصل: في حدود أشياء مختصّة بعلم الكلام؛

فصل: في حدود أشياء يستعملها الفقهاء في الفقه وأصوله؛

وسنذكر في كل واحد من هذه الفصول الثلاثة مقتضاه، على شرطه إن شاء الله.

الفصل الأول

في بيان معنى الحد والحقيقة وشروطها

[تعريف الحد]

الحدّ في اللغة بمعنى القَطْع والمنْع ، ومنه حدُّ الدار عند مُنقَطع أثرها ، وإحدادُ المرأة في المرآة ، امتناعُها من الزينة ، وقيل للبوّاب حدّاد ، لأنه يمنع الناس عن الدخول ، وللحديدِ حديدٌ لأنه قاطع مانع ، ورجلٌ محدود إذا انقطع عنه وجوه الخير[(١)].

وإنما سميت حقائق الأشياء حدودا ، لأن حقيقة الشيء مانعة له عن الالتباس بغيره ، ويقطع ما ليس منه عن الدخول في حكمه.

وقد قال بعض الفقهاء: "إن الحدّ هو اللفظ الجامع المانع"[(٢)] ، وهذا يبطُل بالخبر عن جِنْس الشيء ، كقول القائل: اللّون عرَض ، لأنه يجمع أجناس اللون في كونها أعراضا ، ويمنع خروج كل لون عن كونه عرضا ، وليس تحديد اللّون بالعرَض صحيحا[(٣)].

---

(١) ما ذكره الإمام هنا في تعريف الحدّ في اللغة ، لعله أقدم مرجع للأشاعرة في الموضوع ، بحسب ما بين أيدينا من المصادر الأصولية ، واعتمد الزركشي في البحر المحيط (١/١٢٧) ، أكثرَ ما فصّله البغدادي هنا ، ولم يخرجْ الإمام أبو القاسم الأنصاري في الغنية (١/٥١٣) عن ما هنا أيضا والله اعلم. وانظر: الواضح في أصول الفقه (١/١٤).

(٢) وبه عرّفه الإمام الباجي في الحدود في الأصول (ص: ٩٥).

(٣) وأبطله صاحب الكافية (ص: ٣) بأنه تحديد بالمجاز المشترك ، لأن الجامع هو الفاعل=

وقال آخرون إنه: اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى[1]، وذكر "الوجيز" في هذا الحدّ حشوٌ، لأن اللفظ الطويل يصحُّ كونه حدّا، إذا لم يكن أوجزُ منه محيطا بالمعنى.

وقال آخرون: هو اللفظ المحيط بجنس المحدود؛ وهذا أيضا يبطُل بالخبر عن جنس الشيء، فإنه محيط بجنسه وليس بحدٍّ له.

وقال بعضُ الفلاسفة: إنه قول وخبر دالّ على طبيعة الشيء؛ وليس للطبع عندنا حقيقة إلا العادة، وإن سلَّمنا له قوله في الطبع، فإن الخبر عن الطبيعة بحدّها صحيح، وليس للطبيعة طبيعة سواها.

وقال آخرون من الفلاسفة: الحدّ هو الجواب الصحيح في سؤال "ما هو"، إذا أحاط بالمسؤول عنه؛ وهذا خطأ، لأن الحد قد يذكر ابتداء من غير أن يكونَ الإخبار به جوابا عن السؤال [٢٦/ب].

والصحيح عندنا: أن حدّ الشيء معْناه الذي لأجْلِه استحق الوصفَ المقصُودَ بالذِّكر[2]، وتسمية العبارة عن الحدّ حدًّا مجَازٌ[3].

= للجمع، وليس للصفات فعل الجمع.

(١) هو كذلك في كتاب المنطق لابن المقفع، طبعة: طهران، ١٣٥٧ هج، ص: ٠١.

(٢) والتعريف نفسُه عند الأنصاري في الغنية (٥١٣/١) عازيا إياه إلى "الأستاذ" ولم يذكر من هو هذا الأستاذ! وإن كان الغالب في الإطلاق هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والله أعلم؛ وقال صاحب الكافية (ص: ٢): "اختصاص المحدود بوصف يخلص له"، قلت: وهذه هي طريقة المتكلمين المفارِقة لطريقة المناطقة التي تجعل الحد هو اكتساب التصور بالجنس والفصل. والله أعلم.

(٣) وراجع البحر المحيط البحر المحيط (١٢٨/١)، فقد نقل في مذاهب اقتناص الحد، نصّا نفيسا للعبدري شارح المستصفى، به يمكن المقارنة بين طريقة الفلاسفة وطريقة المتكلمين=




[الحقيقة]

ومعنى **الحقيقة والحد** عندنا واحد[١]، غير أن لفظ **الحقيقة** مستعمل في القديم والمُحْدَث والأجسام والأَعْرَاض، ولفظ الحدّ مستعمل على الأغلب في الأجسام، وجائز أن يقال في السؤال: "ما حد الجسم والجوهر والإنسان؟" ونحو ذلك، ولا يجوز أن يقال: "ما حد القديم؟ "، وجائز أن يقال: "ما حقيقة القديم والإله؟" ونحو ذلك[٢].

واختلفوا في **لفظ المعنى والمعاني**، فاستعمله المتكلمون في العبارة عن الأَعْرَاض، وسمّوها معاني، واستعملها الفقهاء في العلل وسمّوها معاني، **وحقيقة المعنى عندنا راجعة إلى الغرض المقصود بالكلام**، وتسمية الأَعْرَاض معاني مجازٌ.

[شروط الحد]

وأجمعوا على أن من شرط الحد: **أن يكونَ مطّردا منعكسا**[٣]، وما اطرد

= في مسألة "الحد أو التعريف".

(١) نقله عنه في البحر المحيط (١/١٢٧)، وأنظر: الغنية في الكلام (١/٥١٣) وعزاه إلى الأستاذ أبي إسحاق، وقال صاحب الغنية مفسّرا: "وإنما بناه على أصله، وهو أن العلة والمعلول واحد"؛ وانتصر له صاحب الكافية (١ ـ ٢)، غير أن الجويني انتقد هذا المعنى في كتبه الكلامية كما في الكامل في اختصار الشامل (١/٢٧٩ ـ ٢٨٠).

(٢) نقل هذا التفريق أيضا صاحب الكافية ص: ١.

(٣) الطرد تحقق المحدود مع تحقق الحد، والعكس انتفاء المحدود مع انتفاء الحدّ، فإذا قلنا: العلم هو المعرفة، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل ما ليس بعلم ليس بمعرفة، وكل ما ليس بمعرفة ليس بعلم، فهذه عبارات أربعة، لا يستقيم الحدّ دون ذلك قاله في الغنية (١/٥١٤)؛ وانظر الكافية (ص: ٦ ـ ٧) فقد أفاض كثيرا في تحقيق هذا الشرط.

ولم ينعكس جرى مجرى الأدلة العقلية، أو جرى مجرى العلل الشرعية[1].

ومن شرطه: **أيضا أن تكونَ العبارة عنه أوضح منه، وأسبق إلى فهم السامع، لأن المراد من الحد الكشف عن معنى المحدود، على وجه يميز بينه وبين ما يخرج عن حقيقته**، فإذا كان المحدود أوضح من حدّه بطَلت فائدة التحديد.

ومن شرطه: **أن يكونَ شائعا في جميع أحوال المحدود**، ولا يجوز تحديد الشيء بما يكون علّته في بعضِ أحواله؛ كقول المعتزلة البصرية[2] إن حدّ الجوهر "ما إذا وُجد شَغَل الحيّز"، لأن الجوهر عندهم جوهر في حالتَيْ العدَم والوجود، ولا يشغَل الحيّز إلا في حال الوجود، وليس حدُّهم شائعا في جميع أحواله.

واختلف أَصْحَابُنا **في تركيب الحد من وصفين وأكثر**، فمنع **أبو الحسن الأشعري** من الجمع بين معنيين في حدّ واحد، إذا أمكن انفراد أحدِ المعنيَيْن عن الآخر، ولهذا اختار في حد الجسم أنه المُؤلّف[3]، وترك قول من قال إنه: الطويل العريض العميق؛ وأجاز الباقون من أَصْحَابنا تركيب الحد من

(١) العلل الشرعية تختلف عن العلل العقلية، لأن العقلية موجِبة فلو لم تنعكس بطَل إيجابها، وليس كذلك الأدلة العقلية فإنها كاشفة، فلا يجب انعكاسها، فالحدوث يدلّ على المحدِث ووجوده، وعدمه لا يدل على عدمه. وانظر الغنية في الكلام (١/٢٢٢ ـ ٥٢٣).

(٢) معتزلة البصرة: هم أحد فرعي مدرسة المعتزلة، والفرع الثاني هو معتزلة بغداد، ومن رؤوس معتزلة البصرة: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو الهذيل العلاف، والنظام ومن رؤوس البغداديين: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار، وثمامة بن الأشرس، وجعفر بن مبشر، انظر: ضحى الإسلام لأحمد أمين (٣/٩٦ ـ ١٤١).

(٣) وانظر مجرد مقالات الأشعري لابن فُورَك صفحات: ١٠ ـ ٢١٠ ـ ٢١٧ ـ ٣٠٤.

وصفين وأكثر، **وهو الصحيح عندنا**.

وزعمت الفلاسفة أن الحدّ لا يكون إلا مركبا من جنس وفصل، وزعموا أن ما اطرد بوصف واحد، وانعكس فهو رسْم وليس بحدّ، ولهذا قالوا: إن قول العاقل "الإنسان هو الضحاك" رسْم، وقوله "الإنسان حيّ ناطق مائت"(١) حدّ، لأنه مركب من جنس وفصل(٢).

واختلفوا في تحديد الشيء بما يجري مجْرى التقسيم، فمنع منه من منع تركيب الحد من وصفين وأجازه أكثر من [أجاز](٣) في الحدود التركيب، وذلك كقول القائل: حقيقة الخبر ما كان صدقا أو كذبا، وحقيقة الموجود: ما كان قديما أو مُحْدَثا.

وقال بعض المعتزلة: إن حدّ ما يجوز أن يرى ما كان جوهرا أو لونا، وقال بعضهم ما كان جوهرا أو لونا أو كونا، وقال بعضُ أَصْحَابنا: [حدُّ](٤) ما يجوز أن يكونَ مسموعا، ما كان صوتا أو كلاما.

واختلفوا في العلم بالمحدود، وهل يجوز حصوله لمن لم يكن عالما بحدّه وحقيقته:

---

(١) انظر: المنطق لابن المقفع، ص: ١.

(٢) سيأتي للمؤلف انتقاده لحد الفلاسفة في الباب الأخير من الكتاب؛ وفرق الشيخ المقترَح في المسألة بأنه "لم يتوارد كلامهما على محل واحد. بل المرادان متغايران، فمراد المنطقيين بالتركيب هو المركب من جنس وفصل، وهو صحيح في الحد، والتركيب الذي أراده الأصوليون هو تداخل الحقائق، وهو مبطل للمحدود" البحر المحيط (١/١٤٦)، وانظر أيضا في البحر المحيط صفحات: (١/١٣١ ـ ١٣٣).

(٣) زيادة منا يقتضيها السياق.

(٤) زيادة منا للبيان.

فأجاز ذلك قوم؛

وقال أَصْحَابنا: إنه لا يجوز؛

ولذلك قال أَصْحَابُنا: إن مَنْ لم يعلَمْ الله ﷻ علما وقدرة وحياة، لم يعلمْه عالما قادرا حيا، وإن اعتقد أنه حيّ قادر عالم؛ لأن العلم بكون العالِم عَالما علمٌ بعلمه، فالنّافي لقدرته وعلمه وحياته، غيرُ عالم بكونه عالما قادرا حيا، وهذا قول مطَّرد على أصلنا في جميع الحدود.

والله أعلم بالصواب.




الفصل الثاني
في ذكر حدود استعملها المتكلمون

قد استعمل المتكلمون في أبوابهم حدود أشياء مخصوصة كالشيء والموجود والمُحْدَث والقديم والجوهر والعرض والجسم والعلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام ونحو ذلك كثير، ونذكر منها في هذا الفصل ما يكثر ذكره في الجدل إن شاء الله.

[القول في حد "الشيء"]

اختلفوا في حد "الشيء"(١):

فقال أهْل الحَقّ إنه الموجود؛ وبنوه على أصولهم في إحالة كون المعدوم شيئًا(٢) [٢٧/أ].

وزعم هشام بن الحكَم الرافضي(٣) أن حقيقة الشيء هو الجسم، وبناه

---

(١) للإمام أبي بكر ابن العربي ﷺ كلام مفصل ومدقق عن هذا اللفظ فليراجع، في كتابه الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى (٢/٢٦٠) بتحقيق عبد الله التوراتي وأحمد عرّوبي.

(٢) انظر: مجرد مقالات الأشعري: ٢٥٢، وموسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب (١/٣٥٧).

(٣) هشام بن الحكم الكُوفيُّ، الرافضي الخزاز الضال المشبّه، أحد رؤوس الرفض والجدل. توفي نحو ١٩٠هج، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط. وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى ابن خالد البرمكي، فكان القيم بمجالس كلامه ونظره. وصنف كتبا، منها "الإمامة" و"القدر" و"الشيخ والغلام" ولما حدثت نكبة البرامكة استتر. وتوفي على أثرها بالكوفة. ويقال: عاش إلى=

على دعواه أن كل شيء جسم.

وقال جَهْم بن صفوان[1] الشيء هو المُحْدَث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء[2].

وقال سليمان بن جرير[3]: الشيء هو الموصوف، وزعم أن الأَعْرَاض لا توصف ولا يوصف بها لأنها أشياء.

وقال المعروف منهم بهشام الفُوْطي[4]: إن المعدوم الذي لم يوجد قط ليس بشيء، وما عُدم بَعْدَ وجوده فهو شيء.

[القول في الموجود]

واختلفوا في معنى **الموجود**؛ فزعم سليمان بن جرير أن الموجود ما له وجود، والوجودُ صفة قائمة بالموجود، ولا يقال لتلك الصِّفة أنها موجودة ولا معدومة لاستحالة قيام صفة بها.

= خلافة المأمون تاريخ الإسلام ت بشار (٧١٧/٥)، الأعلام للزركلي (٨٥/٨).

(١) الجهم بن صفوان (ت١٣٠)، رأس الفرقة الجهمية، أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي، الكاتب المتكلم أس الضلالة ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال. وكان ينكر الصفات وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها. قال ابن حزم: كان يخالف مقاتلًا في التجسيم، وكان يقول: الإيمان عقد بالقلب وإن تلفظ بالكفر. انظر: تاريخ الإسلام (٣٨٩/٣)، السير (٢٦/٦ ـ ٢٧).

(٢) وانظر: الأمد الأقصى لابن العربي المعافري ٢٦٠/١ وما بعدها.

(٣) سليمان بن جرير الزيدى، رئيس الفرقة السليمانية أو الجريرية؛ انظر: مقالات الإسلاميين ص: ١٤٢، والملل والنحل ص: ١٥٩، ١٦٠، والفرق بين الفرق ص: ٣٢، ٣٣. لسان الميزان تحقيق أبي غدة (١٣٥/٤).

(٤) تقدمت ترجمته في ص: ١٢٧.



وقال جَهْم[١]: الموجود هو المُحْدَث، والله تعالى موجِد وليس بموجود.

وقالت الفلاسفة: الموجود ما كان مُدرَكا حسًّا أو وهْما أو عقلا، وسمّوا ما يُمكن وجوده موجودا بالقوّة، فإذا حدث سمّوه موجودا بالفعل.

وقال أهْلُ الحَقّ: الموجود هو الثابت الذات[٢]، ومعناه ومعنى "الشيء" واحد، ولو جاز أن يقال لما يمكن وجوده انه موجود بالقوّة، كما قالت الفلاسفة، لجاز أن يقال للموجود معدوم بالقوة، إذا صحَّ عدمُه، ولو جاز أن يكونَ ما ليس بموجود موجِدا كقول جَهْم، لجاز أن يكونَ ما ليس بمذكور ولا معلوم، ذاكرا وعالما، وهذا محال فما يؤدّي إليه مثله.

[القول في المعدوم]

واختلفوا في معنى المعدوم:

فقال أَصْحَابنا: إنه: الذي ليس بشيء، وقال القلانسي[٣]: هو الذي يصحُّ وجوده؛

ويلزمه أن لا يصف الأَعْرَاض بعد عدمها بأنها معدومة، بأنه يصح عنده إعادتها.

وزعم الكَعْبيّ: أن المعدوم ما عَدِمه العادم، وأجاز أن يكونَ الشيء

---

(١) ابن صفوان، تقدمت ترجمته.

(٢) قال القاضي ابن العربي في الأمد ١/٢٨٩: «إنَّ الموجود في اللغة هو المعلوم بعد طَلَبٍ، لَيْسَ له في اللغة مَعْنًى سِواهُ، ومن أَطلق مِن العلماء الموجود على الثابت إنَّما هو اصطِلاحٌ منهم لا مَدْخَلَ له في اللغة».

(٣) تقدمت ترجته في ص: ١١٢.

الواحد معدوما لواحد وموجودا لآخر؛

ويلزمه على هذا الأصل إجازة كون الشيء فانيا من وجه باقيا من وجه آخر.

[القول في المحال]

واختلفوا في معنى **المحال**:

فقال أَصْحَابُنا: إنه القول الذي أُحيل عن جهة الصواب[1]؛

وقال قوم: ما لا يتوهم وجوده هو المحال، كاجتماع الضدَّين؛

وقال آخرون: إن الإحالة إنما هي نقْض أول الكلام بآخره.

وقد يكون كذبا لقول **النصارى**: ثلاثة أقانيم جوهر واحد؛

وقد يكون منه ما ليس بصدق ولا كذب، كقول القائل: أتاني زيدٌ غدا، فأما إذا قال: أكلت السماء، ونحو ذلك، فهو محال وكذب محض[2].

[القول في المُحْدَث]

واختلفوا في معنى **المُحْدَث**:

فقال أهْل الحَقّ: إنه الكائن بعد أن لم يكن، ومعناه ومعنى الحادث والحدوث والإحداث والخلْق والمخلوق، واحدٌ[3].

---

(١) للمؤلف تفصيل آخر ذكره في مخطوط الأسماء والصفات: (و١٤/ب).

(٢) وانظر: مقالات الإسلاميين (٢/٢٨٨).

(٣) وانظر الغنية في الكلام (١/٤٤٣).

وقال أبو الهُذَيْل مع الكَرَّامِيَّة: إن المُحْدَث ما له إحداث هو غيره، وهو قول الله للشيء كن، غير أن أبا الهُذَيْل زعم أن قول الله للشيء: كن، حادث لا في محلّ، وزعمت الكَرَّامِيَّة انه حادث في ذات الباري ﷻ، وكذلك زعموا أن إرادته ورؤيته، للشيء وإدراكه للأصوات، وملاقاته للعرش، كل ذلك أعراض حادثة فيه.

وزعم مُعمّر[١] أن المُحْدَث ما له حدُوث، وحدوثه حادث لمعنى سواه، وكذلك كل معنى يحدث لمعنى سواه لا إلى نهاية، وزعم أن حدوث الجسم فعل للجسم بطبعه، وكذلك حدوث حدوثه، وحدوث كل حادث لا إلى نهاية.

وزعم هشام بن الحكم الرافضي أنَّ خلق الشيء صفةٌ له لا هي هو ولا هي غيرُه؛

وقال ابن الجُبَّائِي: خلق الشيء إرادة الله لحدوثه، وإرادته عرضٌ حادث لا في محلّ له.

وزعمت الكَرَّامِيَّة أن الله ﷻ لا يحدِث في العالم شيئا لا جسما ولا عرَضا، إلا بعد حدوث قول وإرادة في ذاته، ولا يعدم من العالم شيء إلا بعد إعدامه في ذات الباري، وهو قوله لذلك الذي أعدمه: "إِفْنَ"، وإرادته لعدمه، وزعموا أن مقدوراته هي الحوادث الحادثة في ذلته، فأما الحوادث في العالم فإنما خلقها الله سبحانه بأقواله وإرادته لا بقدرته.

---

(١) معمّر بن عباد السّلمى. معتزلى من الغلاة من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام. وهو من أعظم القَدريَّة غلوا، وكان زعيما لفرقة نسبت إليه هي (المعمّريّة) توفى سنة ٢١٥ (الفرق بين الفرق ١٥١ ومقالات الإسلاميين ٧٨ والملل والنحل ٦٥).

[القول في القديم]

واختلفوا في معنى القديم، فقال [٢٧/ب] قوم من أَصْحَابنا: أن القديم ما له قِدَم، وهو صفة قائمة به وهذا قول عبد الله بن سعيد[١] وأبي العباس القلانسي، وزعم هؤلاء أن صفات الله تعالى القائمة به، لا يقال لها إنها أزلية ولا يقال إنها قديمة.

وقال الباقون من أَصْحَابنا: إن القديم هو المتقدِّم في وجوده، فكان متقدما على غيره بلا غاية فهو أولى[٢].

وزعمت المعتزلة أن القديم هو الإله، وما أرادوا بذلك غير نفي الصفات الأزلية، وقالوا: لوكان الله قديما وعلمُه قديما لكانا إلهين كما كانا قديمين.

فقيل لهم: إذا كان الإنسان مُحْدَثا وعلمه مُحْدَثا، ولم يجب أن يكونَا إنسانين ولا مشابهين مع كونهما مُحْدَثيْن، لم يجب أيضا أن يكونَ الله وعلمه إلهين وإن كانا قديمين.

[القول في الجوهر]

واختلفوا في معنى الجوهر:

فزعمت النصارى وأكثر الفلاسفة أنه القائم بنفسه، وزعموا أن الله تعالى

---

(١) أبو محمد، عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب المتوفى بعد سنة ٢٤٠ هـ، وابن الكُلّاب: بضم الكاف وتشديد اللام، هو لقب له لأنه شهر بقدرته على إفحام مناظريه كفعل الكلاب، وهو شيخ الكلابية، وإمام أهل السنة في عصره، وأحد أعلام متكلمي أهل الحديث، جاراه الأشعري في أكثر آرائه. (طبقات السبكي ٥١/٢).

(٢) وهو قول الأشعري ﷺ، وانظر: الغنية في الكلام (٣٣١/١).




جوهر، لأنه قائم بنفسه؛

وقال بعض الفلاسفة: الجوهر حد من الحدود[١].

وزعم الجُبَّائِي وابنه ومن تبعهما من المعتزلة: أن الجوهر ما إذا وجِد يشغل الحيّز، وقالوا إنه في حال عدمه جوهر، ولكنه لا يشغل الحيز إلا عند وجوده.

وزعم المعروف منهم بالصَّالحِيّ[٢] أن الجوهر بناء احتمل العرض، وأجاز وجود جوهر خال من الأَعْرَاض كلّها، وإن كان محتمِلا لها[٣].

وقال أَصْحَابنا: إن الجوهر ما قبِل لونا واحدا[٤]، وربما قالوا: ما قبل كونا واحدا، وأرادوا بذلك أن الجوهر لا يخلو من لون وكون[٥]، وأنه لا يجتمع في حال واحدة لونان ولا كونان، لا من جنس واحد ولا من جنسين.

[القول في الجسم]

واختلفوا في حد الجسم:

فقالت الفلاسفة والمهندسون: إنه "الطويل العريض العميق"، وقالوا

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/٢٣٨).

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) مقالات الإسلاميين (٢/٢٣٨).

(٤) هو أحد التعاريف، وعُرِّف أيضا بأنه: هو المتحيز، وقيل الجوهر ماله حجم، وقيل الجوهر ما يقبل العرض؛ وانظر: لمع الأدلة (ص: ٨٧)، الغنية (١/٢٨٩).

(٥) الكون: "كل عرض يخصص الجوهر بمكان، أو تقدير مكان؛ وقيل: هو بما يخصص الجوهر بالحيز، ويندرج تحت هذا الجنس الحركات والسكنات، والاجتماعات والافتراقات" الغنية في الكلام (١/٢٩٦)، ومقالات الأشعري (٢٤٣).

فيما له طول وعرْض بلا عمق إنه سطح، وفيما له طول فقط انه خط وطرفاه نقطتان.

وأكثر المعتزلة على أنه "الطويل العريض العميق"، واختلفوا في عدد أجزائه: فمنهم من قال ثمانية أجزاء، أربعة منها مطبقة على أربعة، وبه قال معمر[1]، وزعم أن الأجزاء الثمانية يحدث الأَعْرَاض في أنفسها، وإذا انفرد الجزء منها كان خاليا من الأَعْرَاض.

وزعم أبو الهُذَيْل أن أقل أجزاء الجسم ستةُ أجزاء، وقال هشام الفُوطي[2] ستة وثلاثين جزءا، وزعم الصَّالحي: أن الجسم ما احتمل الأَعْرَاض، سمّى الجزء الواحد جسما لاحتماله الأَعْرَاض[3]، وزعم الإِسْكافيّ[4]: أن الجسم ما إذا وجد كان له طول وعرْض وعمق، وأجرى الجسم عليه في حال عدمه، وبه قال أبو الحسين الخياط[5].

وزعمت الكَرَّامِيَّة: أن الجسم هو القائم بنفسه، وقالوا إن الله جسم لأنه

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) تقدمت ترجمته ص: ١٢٧.

(٣) مقالات الإسلاميين (٢/٢٣٨).

(٤) هو محمد بن عبد الله الإسكافي من رؤوس معتزلة بغداد بعد جعفر ابن مبشر الثقفي وجعفر بن حرب الهمداني، وإليه تنسب الفرقة الإسكافية من المعتزلة؛ التبصير في الدين (ص: ٧٩)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (ص: ٣٤).

(٥) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين ابن الخياط من شيوخ المعتزلة ببغداد، من الطبقة الثامنة، له من الكتب: الانتصار في الرد على ابن الراوندي، الاستدلال، ونقض نعت الحكمة، وكتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي؛ معجم المؤلفين (٥/٢١٣)، طبقات المعتزلة لابن يحيى المرتضى (ص: ٨٥ ـ ٨٦).

قائم بنفسه؛ وزعم هشام بن الحكم الرافضي: أن الجسم هو الموجود، وسمّى كل موجود جسما، وقال ضرار[١] والنجّار: إن الجسم أعراض مجتمعة، وهي الأَعْرَاض التي لا يخلو منها الجسم.

والصحيح أن الجسم هو المؤلَّف[٢]، وأقله جزءان مؤلفان لأن الطول والعرض والعمق، كل ذلك نوع من التأليف، والتأليف جامع لذلك كله.

[القول في العرض]

واختلفوا في معنى العَرَض:

فقال بعض أَصْحَابنا: كلُّ موجود لا يصح بقاؤه عرَضٌ، وقال بعضهم: العرض ما قبِل نوعُه التضادّ والتماثُل.

وقالت المُجَسِّمَة: العرَض ما قام بغيره؛

وقال بعض المعتزلة: العرض ما لا يقوم بنفسه؛ وهذا لا يصح على قول من زعم منهم أن الفناء عرَض لا في محل، وأن إرادة الله عرض لا في محل.

وقد نفى الأَعْرَاض قوم من الدهرية مع الأصمّ القدريّ.

[التأليف]

واختلفوا في معنى التأليف:

[٢٨/أ] فقال أَصْحَابنا: انه بمعنى الاجتماع والمماسّة، وإذا صار الشيئان مؤلَّفيْن، قام بكل واحد منهما تأليف غير ما قام بالآخر؛

---

(١) تقدمت ترجمته، ص: ٩٩.

(٢) وانظر مقالات الأشعري (ص: ٢٩ ـ ٣٠)، والغنية (٢٨٨/١).

وزعم ابنُ الجُبَّائِي انه معنى غير الاجتماع، وقال مع ابنه أن التأليف الواحد يقوم بجزءين[1].

[القول في الحركة والسكون]

واختلفوا في معنى الحركة والسكون:

فقال أبو الحسن **الأَشْعَري**: إن الكون في مكان سكون، والحركة أوّل كونٍ في المكان الثاني[2]؛

وزعم القلانسي: أن الحركة كونان أولهما في المكان الأول والثاني في المكان الثاني، والسكون كونان في مكان واحد على التوالي؛

وزعم أبو الهُذَيْل: أن الكون معنى غير الحركة والسكون؛

وزعم بشر بن المعتمر[3]: أن الحركة تحل في المتحرك وهو لا في المكان الأول ولا في الثاني، وإن لم يكن بينهما واسطة مع قوله إنه بالحركة ينتقل عن الأول إلى الثاني[4]؛ وهذا قول لا يعقله هو عن نفسه فكيف يعقله عنه خصمُه.

[القول في العلم]

واختلفوا في معنى العلم:

(١) أي جزءين لا يتجزآن، وانظر: مقالات الإسلاميين (٢/٢٣٦).
(٢) مقالات الأشعري ص: ٢١١ ـ ٢١٢.
(٣) تقدمت ترجمته، ص: ٨٠.
(٤) مقالات الإسلاميين ٢/٢٦٦، وذكر سبعة أقوال في المسألة.



فقال أَصْحَابنا: إنه صفة يصحُّ بها من القادر إحكام الفعل وإتقانه[١]؛ لأن تأثير العلم في الفعل إتقانُه به، فأما وقوعه فبالقدرة، وقيل: هو صفة يصير الحي بها عالما؛ إِبْطَالا لقول من أجاز وجود عالم بلا علم، وإِبْطَالا لقول من أجاز كون عالم غير حيّ.

وقال بعض المعتزلة: العلم اعتقاد الشيء على ما هو به؛ وقال الجُبَّائِي: هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالة؛ وقال ابنه: اعتقاده على ما هو به مع سكون النفس إليه؛

وهذه الأقوال الثلاثة، تنتقِض بالعلم بالمُحال الذي لا يصحّ وجودُه، فان العلم باستحالته علم صحيح، ولا يقال إنه اعتقاد شيء بوجه، لأن المحال لا يكون شيئا بلا خلاف.

[القدرة]

واختلفوا في معنى القدرة:

فقال أَصْحَابنا: إنه الذي يصير الحي به قادرا، ومنعوا من كون غير الحي قادرا، كما أجازه الصالحيّ؛

وزعم بعضُ القَدريَّة: أن القدرة ما صلَحت لإحداث الشيء بها؛ وهذا باطل على أصولهم، بذات الباري سبحانه، فإنهم زعموا أنه قادر لنفسه، ونفسه بها يقع إحداث الفعل منه، وليس نفسُه قدرةً.



(١) وأبطل الجويني هذا التعريف وشنع على قائله في البرهان ٢١/١.

[الاستطاعة]

واختلفوا في معنى **الاستطاعة**:

فقال أَصْحَابنا: إنها قدرة لا تسبق مقدورَها، وقدرة الله لما كانت سابقة لوجود مقدوراته، لم تسمّ استطاعة، وان شئت قلتَ: كل قدرة لا يصح بقاؤُها استطاعةٌ.

وزعمت القَدريَّة: أن الاستطاعة قدرة للإحداث[1]، ويلزمهم على هذا الأصل تسميةُ الإله سبحانه مستطيعا، لأنه قادر على الإحداث.

وزعم بعضهم: أن الاستطاعة صحة البدن وسلامته من الآفات؛ وهذا يوجب أن لا يفضُل صحيح على صحيح فيما يقدر عليه، وقد وجدنا صحيحا يقدر على حمل ما لا يقدر عليه صحيحٌ آخر مع سلامتهما من الآفات.

[الحياة]

واختلفوا في معنى **الحياة**:

فزعم بعض المُجَسِّمَة: أنها من جنس القدرة، وهذا قول بعض النصارى.

وزعم أكثر المعتزلة: أن الحياة عرَض يجعل الأجزاء في حكم جملة واحدة، وإذا قامت ببعض الجملة رجع الوصف المشتق منه إلى الجملة.

وقال أَصْحَابنا: إن الحياة صفةٌ بها يصح وجود العلم والقدرة والإدراك

---

(١) وفي مقالات الإسلاميين (١/١٨٤): «وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده وهي غير موجِبة للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه.».



في محلّها، وإذا قامت بجزء من الحي أفرد ذلك الجزء من جملته بحُكْمِه.

[الرؤية]

واختلفوا في معنى الرؤية:

فزعم الكعبي: أنها علم بالمرئي على وجه مخصوص؛

وقلنا: إنها إدراك يختص بالموجود، ويجوز إدراك كل موجود بجنس الرؤية.

وزعم الجُبَّائِي: أن المرئي جوهر ولون أو كون، وزعم ابنُه: أنه لون أو جوهر فقط، وزعم النَّظّام: أنه اللون وحده، واللون عنده جسم مخصوص؛

وقال قوم من أَصْحَابنا: إن الرؤية مختصة بما قام بنفسه؛ والصحيح عندنا جواز رؤية كل موجود[١].

[الاسم]

واختلفوا في معنى الاسم:

فتأوَّلته المعتزلة على معنى التسمية، وقالوا إنها غير المسمى.

وقال أبو الحسن الأشعري: إن الأسماء هي الصفات، وقسمها تقسيم الصفات[٢]؛

---

(١) ولا تمنع رؤية ما يجوز أن يُرى إلا وجود ضدّ رؤيته في محلّها؛ وانظر مقالات الأشعري ص: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) انظر مقالات الأشعري ٣٨ ـ ٣٩.

وقال قوم من أَصْحَابنا: إن الاسم هو المسمّى؛ وقالوا: إنَّ تسْمية الأقوال اسما مجازٌ(١).

[الوصف والصفة]

واختلفوا في معنى الصفة والوصف:

فحملهما المعتزلة على ذِكْر الذَّاكر للشيء، ووصفه له [٢٨/ب]؛

وقال أبو الحسن **الأَشْعَري**: كل معنى صفة ووصف؛ وأجاز أن يكونَ الشيء موصوفا بصفة قائمة بنفسه، وبصفة قائمة بغيره، وأجاز أن يكونَ المعدوم موصوفا بخبر المُخبِر عنه(٢).

وقال قوم من أَصْحَابنا: الموصوف ما قامت به صفتُه، فالصفة ما قامت بالموصوف، وعلى هذا المذهب لا يجوز أن يكونَ العرَض موصوفا، وإنما يكون مخبرا عنه بالذكر له.

وقال آخرون من أَصْحَابنا: إن الصفة ما قامت بالموصوف، والوصف وصفُ الواصف للشيء، وذكرُه له، وهذا قول بعضِ أَصْحَابنا(٣).

[الغيرين]

واختلفوا في معنى الغيرين:

فمنهم من زعم انهما الشيئان، وقال أَصْحَابنا: إنهما اللذان يصح مفارقة

(١) وهم قدماء الأصحاب؛ نفس المرجع والصفحة.

(٢) وانظر مقالات الأشعري ص: ٣٣٠.

(٣) وهو قول عبد الله بن سعيد والحارث بن أسد والقلانسي؛ مقالات الأشعري ص: ٣٣٠.



أحدهما للآخر، لوجود أحدهما وعدم الآخر؛ ولهذا لم نقل إن صفات الله متغايرة، ولا أنها غيرُه، لاستحالة وجود بعضها مع عدم بعض[١].

[المثلين]

واختلفوا في معنى المثلين:

فقال أَصْحَابنا: إنهما ما سدَّ أحدهما مسدَّ الآخر، وما استحال على أحدهما كل ما يستحيل على الآخر، وإذا صح على أحدهما ما يستحيل على الآخر، فهما مختلفان في المعنى[٢].

وإنما امتنعنا من تسمية صفات الله مختلفة، لأن الشرع لم يرد بإطلاق هذا الوصف فيها[٣].

وزعم قوم من المعتزلة: أن المِثليْن ما اشتركا في صفة استحقَّاها لأنفسِهما؛ وزعم آخرون منهم أنهما المشترِكان في أخصّ وصف[٤].

ويجب على ما قال بوجوب التشابه بالاشتراك في صفة النفس أن يكونَ المختلفان والضدَّان متشابهيْن، لأنهما لأنفسهما يختلفان ويتضادَّان.

وأخصُّ الأوصاف لا سبيل إليه إلا بما لا يحتمِل بعده التخصيص إلا بالإضافة، كالسواد يخصّ بعده بالإضافة إلى محلِّه، مثل قولهم "سواد القارّ

(١) مقالات الأشعري ص: ٢٠٩، وانظر الغنية ١/٣٥٤ ـ ٣٥٥.
(٢) مقالات الأشعري ص: ٢١٠، الغنية ١/٣٥٤.
(٣) الغنية ١/٣٦٥.
(٤) انظر مصدر هذا القول ومناقشته في الغنية ١/٣٥٦ ـ ٣٥٧.

وسوادُ الغُراب"، ونحو ذلك؛ فإن أرادوا بأخصّ الأوصاف هذا، فالإرادات والقُدَر لا تقبل التخصيص إلا بالإضافة إلى المقدور والمراد، وليست كلُّها من جنس واحد.

[الضدين]

واختلفوا في **الضدين**:

فقال أَصْحَابنا: **كل عرَضين لا يجتمعان في محل واحد متضادان**، ويجوز أن يكونَا مختلفين في الجنس كالسواد والبياض، ويجوز أن يكونَا من جنس واحد كالسوادين؛ ويستحيل عندنا اجتماع المتماثلين في محلّ واحد، كما يستحيل اجتماع ضدين مختلفين في محل واحد[1].

ولا يقع التضاد عندنا إلا في الأَعْرَاض، وأما القديم والأَجْسَام فلا أضداد لهما، وزعمت الثنوية أن التضاد إنما يقع بين الأَجْسَام، وان كلّ ضدين أحدهما من جنس النور والآخر من جنس الظلمة.

وزعم النَّظّام: أن الألوان والأصوات والطعوم والروائح والخواطر أجسام وهي متضادة فقال لذلك بالتضاد في الأجسام.

[الجنس والنوع]

واختلفوا في **الجنس والنوع**:

فقالت الفلاسفة إنَّ **الجنس**: هو المحمول على كثيرين مختلِفِين بالنوع

(١) مقالات الأشعري ص: ١١١.

في الجواب عن السؤال بما هو؟، والنوع: هو المحمول على كثيرين بالعدَد من طريق "ما هو"(١).

وقال أَصْحَابُنا: إن الجنس قد يعبر به عن أصل الشيء وجوهره، كقول القائل: أصل هذا الثوب القُطْن، وأصْلُ الدرهم الفضة، ونحو ذلك؛ وقد يكون عبارة عن تماثل الشيئين، كقولنا في السوادين جنس واحد، وأن الجواهر جنس واحد، بمعنى أنها كلها متماثلة في أنفسها إنما يقع الاختلاف بين أعراضها القائمة بها.

[الواحد]

واختلفوا في معنى الواحد:

فزعم الحُسَّاب: أنه علّة الفرد ومبدؤُه؛

وقال أَصْحَابنا: إنه يكون بمعنى الذي لا ينْقسِم؛ والله تعالى واحد في ذاته، لاستحالة الانقسام عليه؛ وقد يكون بمعنى الذي لا مثْل له، والله واحد في صفاته لأنه لا مِثْل له، وعلى هذا يحمل قول الشاعر [مجزوء الكامل] [٢٩/أ]

يـا واحـد العرب الـذي أضـــحى وليس له نظيرْ

[العدد]

واختلفوا في معنى العدد:

(١) كذا، وكأن في العبارة عن تعريف "النوع" تشويشا، بحيث يمكن ان يكون بدل "من طريق" قولنا: في جواب "ما هو". كما هو الاصطلاح في كتب المنطق والله أعلم.

فمنهم من قال إنه مصدر من قولهم: "عدًّا بعد عدّ"، ومنهم من قال: هو ما يتركب من الواحد، ومنهم من قال: العدد ما كان زوجا أو فردا مركبا، لأن الواحد فرد غير مركب، والواحد عندهم ليس بعدد.

[حد الإنسان]

واختلفوا في حدّ الإنسان:

فزعمت الثنوية: أنه الحواسّ الخمس فحسبْ؛

وزعم النَّظّام: أنه الروح التي في بدن هذا الجسد المعروف، وزعم أنه جنس واحد وان أفعاله كلها جنس واحد، ولهذا زعم أن الإيمان من جنس الكفر، وأن الصلاة من جنس اللعب، والصدق من جنس الكذب، لأن أفعال الإنسان كلّها عنده جنس واحد.

وزعم المعروف منهم بمعمر[1]: أن الإنسان شيء يدبر لجسده وليس هو فيه، ولا بائنا منه، وليس بمتحرك ولا ساكن ولا مؤلَّف؛ فوصف الإنسان بصفة ربه، فكأنه أراد أن يعبد نفسه لوصفه لها بوصف الرب جلّ وعزّ، ويجب على أصله وأصل النَّظّام أن لا يكون أحد قد رأى الإنسان بحال.

وقالت الفلاسفة: "إن الإنسان هو الحي الناطق المائت"[2]، فإن أراد بالنطق الكلام المسموع منه، لزمهم أن لا يكون الأخرس إنسانا، وأن تكونَ

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) هذا التعريف انتقده أوائل المتكلمين وعلى رأسهم الإمام أبو الحسن الأشعري ﷺ وانظر: مقالات الأشعري لابن فورَك ص: ٢١٧ ـ ٢١٨.



البغاء إنسانا، إذا تعلمت النطق، وإن أراد بالنطق التمييز لزمهم أن يكونَ كلُّ حيوان مميز إنسانا.

وقال أهْل الحَقّ: إن الإنسان هو الجسد المخصوص بهذه الصورة المخصوصة، فإذا سئلوا على هذا القول عن جبريل عليه السلام حين جاء بصورة دحية الكلبي، أجابوا إن الظاهر منه كان على صورة ظاهر الإنسان، ولم يكن باطنه جسدا كباطن الإنسان فلم يكن إنسانا[١].

فهذه حدود كثر المتكلمون باستعمالها في جدالهم، وبعدها حدود استعملها المتكلمون والفقهاء في الكلام والفقه والأصول، نذكرها في فصل بعد هذا إن شاء الله تعالى.



(١) وانظر مقالات الأشعري ص: ٢١٥.

الفصل الثالث من هذا الباب
في ذكر حدود مستعملة في الفقه والكلام وغيرهما

[حد الدليل والمدلول والمستدل]

اختلفوا في معنى الدليل:

فقال أبو الحسن **الأَشْعَري**: إنه فاعلُ الدّلالة[1]، ومُظهرُها، وهو مأخوذ من دليل القوم في الطريق لأنه يرشدهم إلى مقصودهم، وقال: إن تسمية الدلالة دليلا مجاز، وكان إذا قيل له: لوكان الدليل مُظهرَ الدلالة، لوجب على المسؤول عن الدلالة إذا قيل له: ما الدليل؟ أن يقول: أنا، لأنه هو المُظهر للدلالة، أجاب: بأنه لو قيل له: من الدليل؟ لقال أنا، وإذا وقع السؤال بحرف "ما"، علم أن المراد به السؤال عن الدّلالة لأن "ما" إنما يسأل به عن ما لا يوصف بالتمييز[2].

وقالت عامة الفقهاء، وأكثر المتكلمين: إن الدليل هو[3] الدّلالة، وهي ما يتوسل به إلى معرفة ما لا يدرك بالحسّ والضرورة[4]، ولهذا كان **الفعل**

---

(١) فيكون معنى الدليل الدال "فعيل" بمعنى الفاعل، كعليم وقدير مأخوذ من دليل القوم؛ لأنه يرشدهم إلى مقصودهم"؛ البحر المحيط في أصول الفقه (١/٥٠).

(٢) مقالات الأشعري ص: ٢٨٦ وما بعدها.

(٣) في الأصل: هي؛ ولعله سبق قلم من الناسخ.

(٤) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (١/٥٣).

دليلا على فاعله، وعلى حياة فاعله وقدرته وعلمه وإرادته، ولأجله كان فلقُ البحر، وانشقاقُ القمر، دلالةً على صدق من ظهَرا عليه، للوصول بذلك إلى معرفة ما لم يعلم بحسّ ولا ضرورة، وعلى هذا القول يكون تسمية الدّال على الطريق دليلا مجازا.

وزعم ابنُ الراوندي: أن الدليل هو علم العالم بالشيء ووجوده له؛

وهذا خطأ، لأن العلم النّظَري يقع عن دليل سواه، فلو كان هو علمَه، لاحتاج كل دليل إلى علم قبله لا إلى نهاية، ولأن الدليل على حدوث الأجْسَام منصوب لمن علمه ومن لم يعلمه، فهو محجوجٌ به مع ورود الأمر عليه بالنّظَر فيه، فلو كان العلم بالشيء هو الدليل، لكان من ليس بعالم بأدلة حدوث العالم غير منصوب له الدليل عليه، ولم يكن محجوجا، وهذا فاسد، فما يؤدي إليه مثله [٢٩/ب].

والمُسْتَدِلّ هو الناظر في الدلالة أو فيما يظنُّه دلالة، **والمستدَلّ عليه** هو الحكم المطلوب بالدلالة، **والمدلول** هو الحكم المنصوب له الدلالة، والمدلول عليه الحكمُ أيضا.

ومعنى **الحجة والبرهان** واحد، **والحُجّة مقدمة صادقة لها شهادة على الحقيقة**، فإن كان شهادتها على التخييل فهي شُبهة، **والمَحجة** طريقُ الحجة، من محجة الطريق المقصود بالسلوك، **والبرهان** شاهد صدق في نفسه وشهادته، وقيل هو الفاصل بين الحق والباطل.

[القياس والأصل والفرع]

واختلفوا في معنى القياس:

فقال أهل اللغة: تقدير الشيء بغيره[١]، ومن قولهم: "قسْ شِبْرك بفِتْرك"[٢]، ومن تسمية المِيل الذي يعرف به مقدار غور الجراحة مقدارا ومسبارا.

وقال قوم في القياس بين الشيئين: إنه الجمع بينهما في حكم طريق الاجتهاد؛ وقد يكون بعلّة وقد يكون بغير علّة، فإن كان ذلك بعلة يوجب الجمع بينهما فهو قياس صحيح، وإن كان بغير علة، فربما صح إذا شهد العقل بالتسوية بينهما، وربما فسد وهو إلى الفساد أقرب.

ولا بد في القياس من أصل وفرع، ومعنى الأصل: ما عرف به حكم غيره؛ والفرع: ما عرف به حكمه بغيره قياسا عليه.

وقد يقال في **الشرعيات** إن الكتاب والسنة أصلان لما دلا عليه، كما يقال في **العقليات** إن الحواسّ والبدائه أصول لما يُعلم بالنّظَر والاستدلال، وكل ما لا يتوصل إلى معرفته إلا بغيره، فذلك الغيرُ أصل له، ولهذا يقال: إن الأصل مقدمة الشيء والفرْع نتيجتُه.

---

(١) تهذيب اللغة (٩/١٧٩)، مجمل اللغة لابن فارس (ص: ٧٣٩)، وقال في مقاييس اللغة (٥/٤٠): «(قوس) القاف والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء، ثم يصرف فتقلب واوه ياء، والمعنى في جميعه واحد».

(٢) وفي البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (٨/١٤١): «قس شبرك بفترك، لعلّك تصيب مكان رشدك»، و«الفتر: ما بين طرف الإبهام وطرف السبابة إذا فتحتهما» مقاييس اللغة (٤/٤٧٠).

[معنى العِلَة والمعلول]

واختلفوا في معنى العِلّة التي بها يقاس الفرع على الأصل:

فزعم بعضهم: أن العِلّة صفة قائمة بالمعلول؛ كالشدة في الخمر والردة في المرتد، وهذا خطأ، لأن بعض الأَعْرَاض قد تكون علة لعَرَض سواه وان لم يقم أحدهما بالآخر، وقد **يكون حكمٌ شرعي علةً لحكم آخر**، وليس أحدهما قائما بالآخر، كصحة الطلاق إذا جُعل علَّة لصحّة الظهار واللعان ونحو ذلك.

وزعم بعضهم: أن العِلّة مأخوذة من التكرُّر والدوام، وألحقه بالعَلَل الذي هو اسم للشَّرْبة الثانية.

وهذا خطأ، لأن الشربة الثانية لم تكن عَلَلا للتكرُّر فيها، فإن الشربة الثالثة أبلغ في التكرار ولا يقال لها عَلَل، وقد يقال علّة المريض كذا وإن كانت أول مرة.

وإنما معناها: **السبب الذي يتعلق به الحكم اجتهادا**[1]؛ فإن النصَّ الجالبَ للحكم، لا يكون علَّةً له، لأنه ليس من طريق الاجتهاد.

والاعتلال: استدلال المعلِّل بالعِلّة وإظهارُه لها، و"المُعْتلّ" هو المُعلِّل، و"المعتلّ به" نفسُ العِلّة[2].

(١) وإليه صغوُ ابن السمعاني في القواطع (١٤١/٢) فقد قال في سياق احتجاجه: "وإن كان بسبب فلابد أن يكون ذلك السبب متعيّنا لأن السبب المجهول لا يكون شيئا فلم يبق إلا أن يكون بسبب معيَّن، ثم ذلك السبب المعين عندنا في الجمع هو العلة فإن سموه علة فقد وقع الاتفاق، وإن لم يسموه علة فقد وقع الاتفاق في أنه لابد من جامع فالنزاع في الاسم مع الاتفاق في المعنى".

(٢) نقله عنه مع تعاريف أُخَر للعلة، الزركشي في البحث المحيط (١٤٥/٧).

واختلفوا في **المعلول**:

فمنهم من قال: هو الحكم المطلوب بالعِلّة، ومنهم من قال: هو المحكوم فيه.

[معنى النص]

واختلفوا في معنى النص:

فمنهم من قال: هو اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا؛

وقال بعضهم: هو المقطوع على المراد به؛

ومنهم من قال: هو ما عادلَ ظاهرُه باطنَه.

وهذه العبارات إنما تصح على قول من لا يسمِّي الظاهرَ المحتمِلَ ولا العموم نصّا.

والصحيح في حدّ "**النص**" **عندنا أنه: هو الدالُّ على الحكم باسم المحكوم فيه**، سواء كان ذلك النص محتمِلا للتأويل والتخصيص أو غيرَ محتمل[1].

وإلى هذا القول ذهب **الشَّافِعيّ**، وأشار إليه في كتاب الرسالة، وكذلك حكاه أبو الحسن الكرخي عن أصحاب الرأي[2].

وعلى هذا الأصل يكون العموم نصّا، وكذلك المُجمل نصًّا في الإيجاب، وإن كان مجملا في صفة الواجب، ومقدارِه ووقتِه.

(١) كذلك نقله عنه في البحر المحيط (٢/٢٠٧).

(٢) انظر البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٢٠٧ ـ ٢٠٣).

و"النص" في اللغة مأخوذ من الظهور والارتفاع، ومنها "المنصّة" التي تجلى بها العروس، وفي الحديث أن النبي ﷺ: «كان إذا وجَد فرجة نصّ»[1]، أي رفع في السير وأسرع، ومنه قول امرئ القيس [٣٠/أ] [الطويل]:

وجيد كجيد الهيم ليس بكاسح إذا هي نصّته ولا بمُعطّل[2]

[المفهوم]

وأما **المفهوم من النص** فهو المعلوم بالنص مما لم يذكر فيه من غير قياس عليه، ولا تلفيق بين ظاهرين؛ وذلك نوعان:

أحدهما: على طريق **الموافقة** كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، في وقوع العلم فيه بتحريم الضرب، وإن لم يكن مذكورا فيه.

والثاني: ما دل على **المخالفة** في غيره، كما ذكرناه قبل هذا من **دليل الخطاب**[3]، في الحكم المعلّق على أحد وصفَي المذكور، على أن الوصف الآخر خلافُه في حكمه.

[العموم والخصوص]

ومعنى **العموم**: الشمول، من قولهم عمّهم العدلُ والخِصبُ، إذا شمِلهم، **وجائزٌ إطلاق لفظ العموم في الأسماء والمعاني والأحكام**، لأنا نقول

---

(١) أخرجه من حديث أسامة بن زيد: مالك في الموطأ (٣٩٩)، في الحج، باب: الدفع في السير؛ ومن طريقِه الشيخان: البخاريُّ في مواضع، منها (١٦٦٦)، في الحج، باب: السير إذا دفع من عرفة؛ ومسلمٌ (١٢٨٦)، في الحج، باب: الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة.

(٢) من معلقته المشهورة، وانظر: شرح المعلقات السبع للزوزني ص: ٣٥.

(٣) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٤).

هذا حكم عام، كما نقول هذا لفظٌ عام.

وقال أبو علي الطبري[1] في حدّ العموم: «مساواة بعض ما يتناوله لبعض»، وهذا باطل بلفظ التثنية لأن أحد الاثنين مساو للآخر في لفظ التثنية، ودخوله فيه وليس بعام.

ومعنى **الخصوص**: الإفراد، وهو على ضربين:

أحدهما: خاص لا عموم فيه، كالذي يتناول واحدا لا يحتمل القسمة.

والثاني: خاص بالإضافة إلى ما هو أعم منه، كالحيوان خاص في الأجْسَام، وإن كان عاما شاملا لأنواعه.

[الظاهر]

والظاهر من اللفظ ما يسْبق إلى فهم سامعه من لفظه، وما عرف من اللفظ بنظرٍ فيه واستدلالٍ عليه، فهو باطن ليس بظاهر.

[المجمل]

واختلفوا في **المجمل**:

فقيل: هو ما قصُر عن فهم المراد به بنفسه دون قرينة تقارنه؛

وهذا خطأ لأن العموم الذي خُصّ منه شيء معلومٌ، وليس المراد به ظاهر لفظه، وليس بمجمل.

وزعم آخرون: أن المجمل والعام واحد لاشتمالهما، على جملة،

---

(١) تقدمت ترجمته.

ولقولهم أجْمَلْت الحساب إذا جمعت أجزاءه جملة واحدة؛

وقيل: انه بمعنى المُبهم الذي لا يعلم المراد منه إلا بقرينة سواه، من قولهم أبهمت الطريق، إذا سدَدْته فكل ما استدّت المعرفة به دون قرينة تفسِّره فهو مبهم[١].

[المطلق والمقيد]

والخطاب **المطلق**: هو المحمول على ما يقتضيه اللفظ من غير شرط فيه، ونقيضه **المقيد**: وهو المحمول على شرط مُضْمر فيه أو مقرون به من استثناء أو وصف[٢].

[النسخ]

ومعنى **النسخ**: بيان انتهاء مدة العبادة التي كان الأمر بها مطلقا[٣].

وقد ذكرنا في "**كتاب عقود الحدود**"[٤] حدودَ جميع الأشياء المحدودة، واقتصرنا في هذا الباب على معاني حدود أشياء يكثر استعمال أسمائها في الجدل، وما لم يذكر منها سيأتي ذكره في خلال الأبواب إن شاء الله ﷻ.

---

(١) قارن بتعريفات أخرى في المحيط في أصول الفقه (٥٩/٥).

(٢) تعريف الأصوليين هو: "ما دلّ على الماهية بغير قيد" المحيط (٩/٥ ـ ١٠)، والظاهر من تعريفات الإمام البغدادي أنه ينحو فيها منحى طريقة الفقهاء في الأصول لا طريقة المتكلمين، وهذا يؤكد ما قاله عنه الإمام ابن الصلاح كما تقدم تفصيله في المقدمة الدراسية والله أعلم.

(٣) زاد المصنف في التعريف "التي كان الأمر بها مطلقا"، على تعريفه الذي أقره في كتابه "الناسخ والمنسوخ" ص: ٤٠ ـ ٤١، حيث ذكر معه ثلاثة تعريفات فأبطلها كلها إلا هذا.

(٤) كتاب للمؤلف ﷺ لم نقف عليه في ما اطلعنا عليه من المخطوطات، عجّل الله بظهوره والانتفاع به.



باب [سابع]

في بيان شروط الأدلّة وكيفية استعمالها في الجدل

يقع في هذا الباب خمسة عشر فصلا ؛ هذه ترجمتها إن شاء الله ﷻ ، وبه التوفيق:

فصل: في بيان شروط الأدلة العقلية وكيفية الاستدلال بها ؛

فصل: في شرط القياس العقلي ووجوهه ؛

فصل: في شروط العلل العقلية وكيفية الاستدلال بها ؛

فصل: في شروط التواتر الموجب للعلم ووجه الاستدلال بها ؛

فصل: في شروط الأخبار الآحاد وكيفية الاستدلال بها ؛

فصل: في شروط الإجماع الذي يصح الاستدلال به وكيفية الاستدلال به ؛

فصل: في كيفية الاستدلال بالأسماء الخاصة والنصوص الجلية ؛



فصل: في كيفية الاستدلال بالعموم والأسماء المشتركة والظواهر؛

فصل: في كيفية الاستدلال بالعقول في معاني الخطاب وفحواه؛

فصل: في الاستدلال بحروف المعاني على مقتضاها؛

فصل: في كيفية استعمال المجملات في مواضعها؛

فصل: في كيفية الاستدلال بظواهر الأمر والنهي والنفي؛

فصل: في كيفية الاستدلال بالعلل الشرعية وشروطها؛

فصل: في كيفية الاستدلال [٣٠/ب] بالتقسيمات في العقليات والشرعيات؛

فصل: في كيفية الاستدلال على تخصيص الظواهر ونسخها بما يدل عليها.

وسنذكر في كل واحد من هذه الفصول مقتضاه إن شاء الله ﷻ.

الفصل الأول من هذا الباب

في بيان شروط الأدلة العقليّة وكيفية الاستدلال بها

قد بينا أن الأدلة العقلية نوعان: **ضروريّ واستدلاليّ**، وبيَّنا أن الضروري منها ثلاثة أنواع: ضروري في المقدمة؛ وضروري في النتيجة؛ وضروريّ فيهما.

وذكرنا[1] أيضا أن الأدلة النّظَرية في العقول:

منها: دلالة الشاهد على الغائب؛

ومنها: بناء النتائج على المقدمات؛

ومنها: قياس الفروع على الأصول بعلل جامعة بينها؛

ومنها: دلالة التقسيم على صحة الصحيح منها، وعلى ما يفسد من الأقسام.

[من شرط الدليل إمكان التوصل به إلى معرفة مدلوله]

ومن شرط جُملة الأدِلّة: إمكانُ التوصل بها إلى معرفة مَدْلُولاتها؛

وليس من شرط الدليل أن يكونَ المدلولُ عليه غيرَه؛

لأنه يصِحُّ أن يستدل بكون الشيء على صفةٍ يستحقّها لنفسِه، على

---

(١) راجع الباب الرابع من الكتاب.

وجوب كونِه على صفة أخرى يستحقُّها لنفسه، كما لو أخبرنا مخبرٌ أن في بعض الأجْسَام الغائبة عنا لونا، لَعلِمْنا أن ذلك اللون يجب أن يكونَ سوادا أو بياضا أو حمرة أو صفرة أو خضرة أو نحو ذلك، وليس كونه كذلك معنى غيرَ ذاته؛ وكذلك عِلْمُنا بقبول بعض الأجْسَام الحوادثَ، دليلٌ على كونه مُحْدَثا، وقبوله الحوادث لنفسه وحدوثه أيضا نفسه.

وصحّ من هذا أنْ **ليس من شرط الدليل كونُه غيرَ مدلوله**، وإن كان أكثر الأدلة غيرَ مدلولٍ بها.

وأنه ليس من شرط الدليل أن يكونَ الواضع له قاصدا إلى أن يجعله دليلا على مدلوله[1]؛

وزعمت القَدريَّة: أن الواقع بخلاف قصد واضعِه في الدّلالة لا يسمّى دليلا، وإن صح الاستدلال به على مدلوله، ولذلك لم يسموا آثار اللصوص أدلة عليهم، وان استدلوا بها على أماكنهم.

وقال أهْل الحَقّ: إن تلك الآثار أدلة على الحقيقة، لصحة الاستدلال بها على اللصوص، وفاعلُها قصدَ وضعَها أدلة عليهم.

وبهذا استدللنا على أن الأفعال المتولّدة ليست من اكتساب العبد، لأن اللص لو خلق الآثار الدالة عليه لكان فاعلا للدلالة عليه، وهو إنما قصد إخفاء آثاره.

(١) وقال القاضي أبو بكر ابن الباقلاني ﵀: «لأن هذا أجمعَ مبنيٌّ على وجوب وجوده، (أي أن يكون الدليل وجوديا لا عدميا) فإذا بطل هذا الأصل بطل توابعه، وفسد ما يقوله القدرية في هذا الباب من وجوب حدوث كلام الله تعالى، لكونه دليلا على أحكام دينه» التقريب والإرشاد (الصغير) (١٥/١).

وقلنا **للقدرية** إن لم تسمّوا آثار اللصوص أدلةً عليهم مع إمكان الاستدلال بها عليهم، بِمَ **تنفصلون** ممن قال إن كلّ ما يدل على مدلول لا يكون دليلا عليه، وإن صحَّ الاستدلال بها عليه.

وقيل لهم أيضا: ألستم تقولون إن تأليف الحروف والأجْسَام فعلٌ للكاتب والباني، فإذا قالوا: بلى، قيل لهم: فهل تقولون إن جميع الكتبة والبنائين قصدوا الاستدلال بأفعالهم عليهم، فإن قالوا: نعم، كابَروا، لوجودِنا أكثرَهم يعمل عمله ليُعجّل الانتفاع به، من غير أن يخطر بباله الاستدلال به عليه، وإن قالوا: لا، لزمهم أن لا يكون أفعالهم أدلة عليهم، متى لم يسموا آثار اللصوص أدلة عليهم مع الاستدلال بها عليهم.

[هل من شرط الدليل على صحة شيء أن يكونَ دليلا على فساد ضدّه]

واختلفوا في شرط آخر من شروط الأدلة:

فقال قوم: **كل دليل دل على صحة شيء فهو دليل على فساد ضدِّه**، والدليل على فساد الشيء دليل على صحة ضده، إن كان له ضد واحد أو أضداده إن كان له أضداد.

وقال آخرون: إن الدليل إنما يدل على صحة شيء ما أو فساده، وبدليل آخر يُعلم حكم ضده، وهو إيجاب العقل أن الضدين المتنافيين لا يصحان معا فمتى صح أحدهما اقتضى العقل فساد الآخر.

[هل من شرط الأدلة تساويها في الجلاء والخفاء]

واختلفوا في شرط آخر من شروط الأدلة:

فقال قوم: من شرطها تساويها في الجلاء والخفاء [٣١/أ]، ولا يكون دليل أدل من دليل كما لا يكون حق أحقّ من حقّ.

وقال الجمهور الأعظم: قد يكون دليل أجلى من دليل، كما يكون بيانٌ أبيَنَ من بيان، ولأن دلائل الحواس على المحسوسات، أوضح من دلائل النّظَر والفكر على المدلول عليه بالاستدلال.

[هل من شرط الدليل إدراكه بالحس أو البديهة]

واختلفوا في شرط آخر من شروط الأدلة:

فزعم قوم: أن من شروط الأدلة أن تكونَ مُدرَكةً للناظر بإدراك حسي أو بدَهيّ، وهذا قول هشام الفُوْطي[١] وصاحبِه عبَّاد بن سليمان[٢] وأتباعُهما من القَدريَّة.

وزعم هؤلاء: أن الأَعْرَاض ليس فيها دلالة على صانع العالم، ولا على توحيده ولا على صدق رسله، لأن الأَعْرَاض غير مدركة عندهم بالحواس.

وما أرادوا بهذه البدعة إلا إبطال دلائل المسلمين، بحدوث الأَعْرَاض على حدوث الأَجْسَام، وإِبْطَال استدلال أهل الشرائع بظهور المعجزات الناقضة للعادات، على صدق الرسل عليهم السلام، ونتيجة هذا القول أيضا أن لا يكون في القرآن والسنة دلالةٌ على تحريم أو تحليل، أو وجوب أو ثواب أو

(١) تقدمت ترجمته، ص: ١٩٠.

(٢) عبّاد بن سليمان الصّيمرى: أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة من أصحاب هشام الفوطى، له مؤلفات كثيرة في الاعتزال، ودارت بينه وبين ابن كلاب مناظرات، توفى سنة ٢٥٠ هج (انظر طبقات المعتزلة ص ٧٧).

عقاب، وفي هذا إبطال أصول الدين وأركان الشريعة، وهما ثابتان على زعم الفوطي وأتباعه.

[هل من شرط الدليل بقاؤُه حال الاستدلال به على مدلوله]

واختلفوا في شرط آخر من شروط الأدلة:

فزعم قوم: أن الدلالة التي يستدل بها المستدل يجب أن تكونَ باقية في حال استدلاله بها على مدلوله.

وهذا عند أهْل الحَقّ قول باطل، لأنهم يستدلون بمجيء الشجرة، وتسبيح الحصا، وانشقاق القمر(١)، وإحياء الموتى، وفلْق البحر، وقلب العصا حية(٢)، على صدق الذين ظهرت هذه الأشياء عليهم.

فإن قيل: هذا يوجب كون المعدوم دلالة؛ قيل: كان في حال وجوده دلالةً، وعلمنا بالخبر الموجب للعلم(٣) صحة دلالته على مدلوله.

[شرط الاستدلال بالشاهد على الغائب وكيفيّتُه]

ومن شرط الاستدلال بالشاهد على الغائب **الجمعُ بينهما بعلة**، كما ذكرناه قبل هذا؛

ثم إن الشاهد في دلالته على الغائب على وجهين:

وذلك أنه قد يدل تارة على غيره؛

---

(١) معجزات أظهرها الله تعالى لرسوله محمد ﷺ.

(٢) إحياء الموتى من معجزات عيسى بن مريم عليه السلام والتاليان من معجزات موسى عليه السلام.

(٣) يعني الخبر المتواتر كما سيأتي له بعدُ تمثيلا وتفصيلا.

وتارة يدل على صفةٍ يستحقها لنفسه بعد تقدم العلم بوجوده.

۞ فالأول: كدلالة الحوادث على مُحْدِثِها، قياسا على دلالة البناء والكتابة والنسج على بانٍ وكاتبٍ وناسجٍ في الشاهد.

۞ والثاني: كدلالة كون القادر الغائب حيّا، قياسا على وجوب كون كل قادر في الشاهد حيا، وليس كونه حيا غير ذاته القادر.

فأما دلالة قدرة القادر على حياته، فمن باب دلالة الشيء على غيره أو على ما يجري مجرى غيْره.

وقد ينقسم الاستدلال بالشاهد على الغائب على وجهين:

۞ أحدهما: دلالة شاهد مشاهَد؛

۞ والثاني: دلالة ما هو في حكم المشاهَد لثبوت العلم به ضرورة، وإن لم يكن شاهدا في الحال.

فالأول: كالأمثلة الماضية وأعلامها سواء؛

والثاني: كاستدلالنا بمعجزات نبينا على صدقه، وهي الآن غير مشاهدة في أعلامه، لكنها معلومة بالتواتر، فجرت مجرى المحسوس، وصار هذا الاستدلال على اليهود والنصارى قياسا على دلالة معجزات موسى ﷺ على نبوتهما، لأن التواتر في أعلامه وأعلامهما سواء، ووجوه الطعن في بعضها كوجوه الطعن في سائرها سواء، والانفصال عن المطاعن في جميعها سواء؛ وبالله التوفيق.



الفصل الثاني من هذا الباب
في بيان شروط القياس العقلي وكيفية الاستدلال به

[معنى القياس]

القياس هو: الجمع بين الشيئين لاستخراج الحكم المطلوب فيهما، بشهادة أحدهما للآخر في الإثبات أو في النفي.

وكلُّ قياس لابد فيه من الاشتباه بين الأصل والفرع، إلا أن الاشتباه فيهما قد يكون من جهة العِلّة، وقد يكون من جهة تسوية العقل بينهما.

فإذا قسنا امتناع العقاب [٣١/ب] من غير إساءة، خلافَ قول أبي هاشم، على امتناع **العقاب من غير استحقاق**، بتسوية العقل بينهما نفيًا، جاز.

وإن اعتبرنا فيهما العِلّة قلنا: إن العقاب من غير وجود إساءة عقاب بلا ذنب، فلا يصح من الحكيم، كما أن العقاب من غير استحقاق لا يقع منه لأنه عقاب بلا ذنب، إن جاز أحدهما لزم جواز الآخر، لتسوية العقل بينهما نفيا وإثباتا.

وكذلك قولنا لأصحاب أبي هاشم[١]: إذا لم يجز **ظلم من لا ذنب له**، فكذلك عقوبة من لا ذنب له، غير جائزة لتسوية العقل بينهما.

---

(١) تقدمت ترجمته.

ومن هذا الجنس قولنا لثُمامَة[1]: لو جاز حدوث بعض **الحوادث لا من مُحْدِث**، لجاز حدوث كل حادثٍ لا من مُحْدث، وإن احتاج بعضُها إلى المُحْدث لحدوثه، احتاج جميعُها إليه لحدوثها، ولتسوية العقل بين جميعها نفيا وإثباتا.

ومنه قولنا، لمن أجاز **وجود إرادة لا في محل**، **ومن أجاز قولا لا في محلّ**: لو جاز ذلك في بعض الإرادات والأقوال، لجاز في سائرها، لتسوية العقل بين أجزاء الجنس الواحد في الحاجة إلى المحلّ أو الاستغناء عن المحل، فإن الجوهر استغنى عن محل جنسه، وكل جوهر في نفسه والسواد جنسه، وكل جزء منه مفتقر إلى محلّ.

ومنه قولنا **للجبائي**: إذا جاز وجود تأليف في محلّين، ووجود كلمة واحدة في ألف محلّ، جاز وجود كل عرَض في محالّ كثيرة.

وهذه أمثلة واضحة يُعتبر بها نظائرُها.

[القياس ينقسم قسمين]

والقياس في الجملة ينقسم قِسْمين: صحيح وفاسد؛

فالصحيح جمع بين شيئين كل واحد منهما شهادته للحكم **حقيقة**، **والفاسد** هو الجمع بينهما في حكم شهادتهما له على **التخيُّل**، ولا اعتبار في هذا بصحة الشاهد، الذي هو الأصل، وإنما الاعتبار بصحة الشهادة للفرع، بمثل حكم الأصل في الإثبات أو في النفي، ألا ترى أنا نلزم الصالحي[2]

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) رأس فرقة الصالحية، وهو أبو الحسين صالح بن عمر الصالحي، جمع بين القول بالقدر=

إجازة اجتماع الحياة والموت في محل، قياسا على ما أجاز من اجتماع الموت والعلم في محل، وهذا قياس صحيح، وإن كان الأصل المبني عليه فاسدا عندنا.

ووجوه القياس على حسب وجوه الاشتباه، ولا يخلو الاشتباه من أن يكونَ في الشاهدين أو الشهادتين أو فيهما:

والاشتباه في الشاهدين كالفعل يشهد بأن له فاعلا، كما يشهد العقل بأنه لا يكون إلا من قادر.

والاشتباه في الشهادتين مثل وقوع ما لا يريده الحكيم من فعل غيره، يدل على ضعفه، ونقصه، كما يدل وقوع ما لا يريده من فعل نفسه على ضعفه ونقصه.

والاشتباه في الشاهدين والشهادتين كتدبير العالَم، يشهد بأن له مدبِّرا، وكما يشهد تدبير المنزل على مدبره.

والقياس على أصل من الأصول، نوعان:

- أحدهما: في تصحيح الفرع بأصله؛
- والآخر: في نقض الأصل بما يشهد به من الفروع الفاسدة.

أما الأول فعليه مدار القياس في أكثر المسائل؛ وأما الثاني: فإنما هو إلزام المُبْطل على أصله الباطل.

= والإرجاء، يذكر مع محمد بن شبيب، وأبو شمر، وغيلان؛ الفرق بين الفرق (ص: ١٩٤)، الملل والنحل (١/١٤٥).

الفصل الثالث من هذا الباب
في بيان شروط العلل العقلية وكيفية الاستدلال بها[1]

من شرطها وجود الحكم بوجودها، في كل ما وجدت فيه، فإن وجدت في شيء ليس له ذلك الحكم، بَانَ أنها ليست علّة له، ونقضُها مانع من الاستدلال بها.

وقد **أجمع** أهل النّظَر على المنع من تخصيص العِلّة العقْلية، وإنما اختلفوا في تخصيص العلل الشرعية كما نذكره في موضعه.

ومن شرطها وجود الحكم بوجودها وارتفاعُه بارتفاعها؛

فإن وجد الحكم بوجودها، ووجد حكمها قائما مع ارتفاعها، لسبب سواها، كان وجودها دلالةً على حُكمِها، ولم يكن علّة له، كوجود الفعل دلالةً على قدرة فاعله، وليس [١/٣٢] بعلةٍ له، **وقد يدلُّ الشيء على مدلولين، أحدهما معلولُه والآخر مدلولُه**[2]، كدلالة الحركة على متحرّك بها وفاعلٍ لها، وهي علّة المتحرك، ودلالةٌ على الفاعل.

ومن شرطها استحالة تعليق حكْمِها على علة سواها، هذا في **العقليات**،

(١) وفيه أيضا بيان الفروق بينها وبين العلل الشرعية، وقد ذكر المؤلف رحمه ستة شروط من شروط العلة.

(٢) تأمل هذا الفرق الدقيق بين العلة والدلالة، فإنك لا تكاد تجده بهذا التنصيص في غيره.

فأما الحكم الشرعي فجائز ثبوته لعلل مختلفة.

ومن شرط جواز وضعِها بأنها علّة **تغيرُ المعلول بها من حال إلى حال**، كتغير المتحرك بالحركة عن كونه ساكنا، فإن كان الموصوف بالصفة يستحقه لمعنى لا يجوز مفارقته لم يُسمّ ذلك المعنى علةً لوصفه، وذلك نحو كون الباري سبحانه حيًّا عالما قادرا، لعلمه وحياته وقدرته، ولا يجوز أن يقال إن علمه وقدرته وحياته علل لكونه عالما قادرا حيا، لأن هذه صفات له أزلية قط، ولا تغير بها من حال إلى حال، **وإنما يصح التسمية بالعِلّة عن تغير المعلول بها من حال إلى حال**.

ومن شرط العِلّة العقلية **وجوب معلولها بها في كل زمان وعين وجدت فيه، من غير اختصاص بوقت أو عين أو شرط**، لأنها إنما توجب حكمها لعينها وجنسها، فلا يصح وجودها في حال ولا في غيره إلا وهي موجبةٌ حكمَها.

والعِلّة الشرعية قد يكون علة في وقت دون وقت، وشرط دون غيره، وفي عَيْن دون غيرها، كالزنا علة لوجوب الرجم، بعد ورود الشرع، بشرط تقدم الإحصان عليه.

وقد أجاز بعض القَدريَّة الشرط في العِلّة، فزعم أن الكرّ[1] الآخِر في السفينة، علةٌ لإغراقها بشرط تقدم الإكرار قبله، وليس شيء من ذلك علّة للإغراق عندنا.

وكما أوجبنا في العلل العقلية **أن تكون مقارنة لحكمها غيرَ متقدّمة**

---

(١) الكر: الحبل الغليظ، وقيل: حبل شراع السفينة. تهذيب اللغة (٩/٣٢٧)، ولسان العرب مادة: كرر.

عليه، نوجِب أيضا في السبب أن يقارن المُسبَّب، ولذلك قلنا إن الاستطاعة لما كانت سببا للكسْب، لم تكن متقدمةً عليه.

وفرَّقت **المعتزلة بين العِلّة والسبب**، فلم تجز تقدُّم العِلّة على معلولها، وأجازت تقدم السبب على المُسبَّب، وقالوا أيضا بجواز كون القادر منا ممنوعا من مقدوره مع وجود سبب المقدور.

ومن شرطها أيضا أنها لا توجب إلا ما يجري مُجرى الإثبات دون النفي، وإن كان في ضمنها اقتضاءُ نفيِ ضدٍّ معلولها، أو نقيضِه، فليس ذلك لأجلها لكن من أجل استحالة اجتماع الضدين.

ومثاله: **الحركة علة لكون محلها متحركا بها**، وليست بعلة لنفي السكون عن محلِّها، لكن لقيام الدلالة على أن الحركة والسكون لا يجتمعان في محلّ واحد؛ وهذا على أصلنا صحيح لأن **انتفاء العرَض عندنا لاستحالة بقائه، لا لوجود ضدّه في محله**، ولا يصح هذا على أصل من أجاز من المعتزلة البصرية بقاء العرَض في محلّه إلى أن ينفيه عنه ضدُّه، ويلزمهم على هذا أن يكونَ وجود الحركة في المحل علة لكونه متحركا، وعلة لنفي السكون عنه، وهذا خلاف أبي هاشم لأنه نصّ على أن العِلّة العقلية لا تكون علةً للنفي.

وأما العلل الشرعية فيجوز كونها عللا للنفي والإثبات معا، والقول في السبب كالقول في العلل، **ولا يجوز أن يكونَ السبب سببا للنفي عندنا وعندهم**، وكذلك القدرة قدرة على الإثبات دون النفي، وناقضت القَدريَّة في **الدَّواعي** فقالت منها ما يصرف عن الفعل، ومنها ما يدعو إليه.

واختلفوا في **تركيب العلل العقلية من وصفين وأكثر**، فمنع منه أَصْحَابنا،

والمتأخرون من أصحاب أبي هاشم، غير أنَّ أبا هاشم ناقَض في ذلك، فزعم أنّ العِلّة في أن الله لا يختار القبيح علمُه بقبحه، وغناه عنه وعلمُه [٣٢/ب] بغناه عنه، وهذه علة مركبة من ثلاثة أوصاف.

ولا خلاف بين القائسين في الشريعة، في جواز تركيب العلل الشرعية من وصفين وأكثر[١].

واختلفوا في وجه إجراء العِلّة في المعلول:

فقال بعضهم: هو إيجاب حكمها لكل ما وجدت فيه.

وقال آخرون: هذا من جملة إجرائها، ومن إجرائها أيضا أن يلحق في المذهب كل ما يلزم على العِلّة؛ ولذلك ألزمنا الذين أجازوا وقوع الأفعال المتولّدة من الميت أن يجيزوا وقوع المباشرة منه.

وقال بعضُ أَصْحَابنا: إجراءُ العِلّة في معلولها، القولُ بكلّ حكم يلزم عنها مع القول بها.

وهذا إنما يصح في العلل العقلية؛ فأما في العلل الشرعية فلا يمتنع فيها أن تكونَ علة لحكم مقصود، ولا تكون علة لحكم آخر، وإن وجد الحكمان في أصلها كالشدة في النبيذ علة لتحريمه، ووجوب الحد به كالخمر، وليس بعلّة لردّ شهادة مستَحلِّه، وإن استوى ردّ الشهادة ووجوب الحد في الأصل الذي هو الخمر، والله أعلم.

---

(١) تضمّن كلام المؤلف في شروط العلل العقلية، أوجها من الفروق بينها وبين العلل الشرعية، وقد أوصلها صاحب الكافية (ص: ١٤ ـ ١٦) إلى ستة عشر فرقا، وهي كلها متضمنة هنا وفي غير هذا الموضع من الكتاب.

الفصل الرابع من هذا الباب
في شروط التواتر الموجِب للعلم والاستدلال به

من شرط التواتر صدورُه عن جماعة لا يجوز عليهم التواطؤ فيما أخبروا به، لأنه إذا أمكن تواطؤهم ولم تقم الدلالة على عصْمتهم عن الكذب، كما قامت الدلالة على عصمة الأنبياء عنه، لم يُؤمَن منهم الكذب، ولم يقع لنا العلم الضروري بصدقهم فيه.

ومن شرطه أيضا امتناع التواطؤ على طرفيْه ووسطه، ولذلك لم يكن خبر اليهود والنصارى عن قتل المسيح ﷺ موجِبا للعلم، مع كثرة الفريقين في أعصارنا، لأن طرفهم الأول الذين ذكروا مشاهدة قتله، شرذمة قليلة يجوز عليهم التواطؤ.

ومن شرطه أيضا أن يكونَ الناقلون له قد أسندوه إلى أمر شاهده أهل العصر الأول منهم، كأعلام الأنبياء وسير الملوك وصفات البلدان ونحوها، أو علِموه بالضرورة البديهية كحرارة مفرطة في بعض الأزمان أو برودة أو نحوهما.

فأما إذا تواترت أخبارهم عن نبيّ قد علموه أو اعتقدوه بالنّظَر والاستدلال أو عن شبهة، فإن ذلك التواتر لا يوجب علما ضروريا، لأن المسلمين مع كثرتهم واستحالة التواطؤ عليهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم

وتوحيد صانعه، ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوّة محمد ﷺ، ولا يقع العلم لهم بذلك لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار، وكل الكفرة مع المسلمين قد علموا وجود محمد ﷺ، ودعواه النبوة واحتجاجه بنظم القرآن وسائر معجزاته، لأن علم الصدر الأول بوجود ذلك كان بالضرورة.

ومن شرطه أيضا **أن يكونَ العلم الواقع عنه ضروريّا:**

فالسامع للخبر يراعي حال نفسه فإن اضْطُرّ إلى صدْقِه، علم اجتماع شروط التواتر فيه، وإن وجد للشك فيه مجالا، فإما أن يكونَ علمه به مكتسبا وإما أن يكونَ اعتقاده فيه ظنا لا علما.

وليس من شرط التواتر كون ناقليه مؤمنين أو معصومين عن الفسق، والفرق بينه وبين **الإجماع** الذي يعتبر في أهله الإيمان، لأن[1] الإجماع حجة في حكم شرعي، فاعتُبر في أهله أن يكونوا من أهل الشريعة، **والتواتر** حجة في كلّ معقول فاعتُبِر فيه عقل أهله[2].

وزعم النَّظّام[3] أن التواتر مع انتفاء الحصر عن ناقليه يجوز أن يقع كذبا، هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري، **ولا اعتبار بخلافه في أصول الفقه ولا في فروعه.**

وهذا كلُّه في شروط الخبر الذي يوجب العلم الضروري، ويعلم به سيَرُ

(١) كذا، والصواب "أن" بدون لام، لتكون الجملة الإسمية خبرا والله أعلم.

(٢) ولهذا لم يكن التواتر من مباحث علم الحديث، وانظر الحافظ ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر بتحقيق الرحيلي (ص: ٤٢).

(٣) تقدمت ترجمته.

الملوك وأعلام الرسل وأنبائهم المشهورة.

فأما الأخبار التي توجب العلوم المكتسبة فقد ذكرناها في [٣٣/أ] باب ما يستعمل فيه الجدل من الأدلة والحجج والله أعلم.




الفصل الخامس من هذا الباب
في شروط أخبار الآحاد والاستدلال بها

قال أصحابنا: إن الخبر الذي يلزم الحجة به من أخبار الآحاد ما اجتمع فيه شروط:

❁ أحدها: اتصال إسناده من غير إرسالٍ فيه[١] ولا تدليس[٢]، فإن كان في إسناده إرسال أو تدليس؛ فقد اختلفوا فيه: فأجاز مالك وأبو حنيفة الاحتجاج بمراسيل الصحابة والتابعين في الأحكام، ومنع الشَّافِعِيّ من الحكم بها[٣] إلا أن يكونَ له مُوافِق من قول الصحابة[٤]، كما احتج بمرسل سعيد بن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان[٥] لما وجده موافقا لنهي أبي

(١) يقصد بالإرسال هنا مطلق الانقطاع، وليس المعنى الاصطلاحي عند المحدثين، وهو إطلاق عام عند الأصوليين. أما المرسل عند أهل الحديث فهو خاص بما رفعه التابعي إلى النبي ﷺ.

(٢) التدليس: أن يروي الراوي عمن لقيه أو سمعه ما لم يسمع منه، بألفاظ توهم السماع كـ"عن، وقال، وأنّ.." انظر للتفصيل في كتاب معرفة أنواع الحديث لابن الصلاح ص: ١٢٨ وص: ١٥٦ مع الشروح عليه.

(٣) ظاهر كلامه عودةُ الضمير على النوعين: مراسيل الصحابة ومراسيل التابعين، ولكن المعلوم من علم الحديث أن المراسيل الصحابة لا خلاف في قبولها، وإنما الخلاف في قبول مراسيل التابعين. وانظر: مقدمة ابن الصلاح ص: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٤) مقدمة ابن الصلاح ص: ١٢٨.

(٥) أخرجه من حديث سعيد بن المسيب مرسلا: مالكٌ في الموطأ (٥٦٧)، في البيوع، باب: النهي عن بيع الحيوان باللحم؛ ومن طريقه الحاكم في المستدرك (٤١/٢) (٢٢٥٢)؛=

بكر عن بيع العناق بلحم الجزور، من غير نكير أحد من الصحابة عليه.

❁ والشرط الثاني: في خبر الواحد **عدالةُ رواته في الظاهر من أحوالهم**، فيجب على سامع الحديث من راويه أن يبحث عن الراوي، فإن كان معتقدا أصول الدين في التوحيد والوعد والوعيد مع نفي التشبيه، مقرا بشريعة المصطفى ﷺ، ولم يكن على بدعة شنعاء، من بدع أهل الأهواء، ولم يكن معروفا بفسق ولا كذب، وكان مع ذلك **ضابطا لحديثه** أو أصوله التي يروي منها، قَبِل رواياته، إذا روى عن قوم يحتمل سماعُه عنهم.

وإن كان الراوي من غير ملة الإسلام، أو كان صاحب بدعة شنعاء، كبدع الروافض أو الخوارج أو القَدريَّة أو الجَهْمية أو النجارية أو الجِسْميّة؛ أو كان صحيح الدين غير أنه فاسق، أو مشهور بالكذب، أو مُغفّل في الحديث، لم يصح الاحتجاج برواياته.

ولهذا رد أئمة الحديث روايات إبراهيم بن أبي يحيى مولى الأسلمي، وروايات جابر الجعفي لانتسابهما إلى قول أصحاب الرجعة من غلاة الروافض، وأعرضوا عن روايات داود بن الحصين لانتسابه إلى الخوارج، وأنكروا روايات عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي سلمة لقوله بقول جَهْم، ولذلك طرده مالك بن أنس عن مجلسه[1]، وتركوا روايات واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد

= ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى (٥/٤٨٣)، ووهَّم البيهقيّ من رواه موصولا عن مالك فقال: "هذا هو الصحيح، ورواه يزيد بن مروان الخلال، عن مالك عن الزهري عن سهل بن سعد عن النبي ﷺ وغلط فيه" ثم أكد ذلك في السنن الصغير (٢/٢٥٠).

(١) في تهذيب التهذيب (٦/٤٠٨)، في التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة (٢/٢١١) وقال أبو مصعب: رأيت مالكا طرده لأنه كان يتهم برأي جهم.



وأيوب بن حوط وأبي المُهزَّم بن يزيد بن سفيان، ومعبد الجهني، وأبي هلال الراسبي والفضل بن دلهم وأمثالهم لقولهم بالقدر، وتركوا روايات عبد الله بن ميسور المدائني وأبي البختري ووهب بن وهب القاضي واحمد بن عبد الله الجوبياري وأمثالهم، لأنهم كانوا كذابين يضعون المتون.

فان سلم المُحدِّث عن هذه الآفات، لكنه كان يرى التدليس، لم يقبل منه قوله: "قال فلان"، و"أُخبركم عن فلان"، حتى يقول "حدثنا أو أخبرنا فلان أو سمعت فلانا يقول"[(١)]، فيحَجّ حينئذ بروايته على هذه الصفة، وإن لم يكن معه وفاء بالتدليس، قُبِل منه قوله: "قال فلان"، إذا حكاه عمن أدْركه، وحُمِل ذلك على سماعه منه[(٢)].

وقد قال عبد الرحمن بن مهدي[(٣)]: "سألت شعبة عن من يترك حديثه، فقال: من يتهم بالكذب ومن يكثر الغلط ومن يخطئ في حديث مجمَع عليه، فرد إلى الصواب، فيقيم على غلطه، ومن روى عن المعروفين ما لا يعرفه المعروفون"[(٤)].

(١) يعني حتى يصرح بالسماع، لأن الألفاظ المذكورة غير صريحة، فيقوى احتمال عدم سماعه. وانظر: مقدمة ابن الصلاح ص: ١٥٦، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (١/٢٥٦).

(٢) على القول المشهور والمنصور عند المُحْدَثين وهو قبول عنعنة المعاصر كما هو مذهب مسلم في الصحيح، وخالف في ذلك بعض الأئمة كالإمام البخاري الذي اشترط ثبوت اللقاء ولو مرة واحدة بين المتعاصرين وفي ذلك نقاش طويل بينهم يراجع له كتاب ابن رشيد السبتي المسمى: السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن (ص: ٢٧)، وتدريب الراوي (١/٢٦٢).

(٣) عَبْد الرَّحْمَن بن مهدي بن حسان بن عَبْد الرحمن العنبري، وقيل: الأزدي، مولاهم، أَبُو سَعِيد البَصْرِيّ اللؤلؤي، إمام مجوِّد، من أفقه علماء الحديث توفي ١٩٨ هج البصرة، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٧/٤٣٠).

(٤) انظر: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي للرامهرمزي (ص: ٤١٠)، معرفة علوم الحديث=

﴿﴾ والشرط الثالث[1] في خبر الواحد: أن يكونَ متُنه مما يصحُّ كونُه، ولا يستحيل في العقل وجودُه، فأما إذا أحاله العقل، ولم يحتمل تأويلا يوافقه دليلُ العقل، فانه مردود على راويه كما رُدّ على أبي المهزّم روايته "أن الله أجرى فرسا وخلق نفسه من عرقه"[2].

﴿﴾ والشرط الرابع فيه: [٣٣/ب] أن لا يكون متنه مخالفا لنص مقطوع بصحته ولا مخالفا لإجماع الأمة، أو لإجماع الصحابة على خلافِه، **فإن كان بخلاف ذلك فهو إما باطلٌ في أصله أو منسوخٌ حُكْمُه.**

﴿﴾ والشرط الخامس: **أن يكونَ واردا ورودا يليق بما ورد فيه**، **فأما إذا** ورد فيما يلزم العامة معرفته، من وجه خاصّ لا يقطع بصحته لم يحتج به، ولهذا رددنا رواية **الإمامية** في النصّ على خلافة عليّ ﷺ بحضرة جماعة يوجب خبرهم العلم الضروري، وقلنا لو صح ذلك لنقل نقلا يوجب العلم الضروري مع كثرة الدواعي إلى نقله.

= للحاكم (ص: ٦٢).

(١) الشرط الثالث والرابع والخامس شروط عند الأصوليين، وغير معتمدة عند المُحَدّثين في الحكم بصحة الحديث.

وإنما الشروط التي وقع عليها الاتفاق عندهم خمسة: اتصال السند والعدالة والضبط وعدم الشذوذ وعدم العلة، وانظر مقدمة ابن الصلاح ص: ٧٩، وتدريب الراوي ٥٩/١.

(٢) أخرجه الجوزجاني في الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير (١٨٦/١)، وذخيرة الحفاظ (٥٧٩/١)، وفي الموضوعات لابن الجوزي (١٠٥/١)، وقال: "هذا حديث لا يشك في وضعه، وما وضع مثل هذا مسلم، وإنه لمن أرَكِّ الموضوعات وأدبرها، إذ هو مستحيل لأن الخالق لا يخلق نفسه. وقد اتهم علماء الحديث بوضع هذا الحديث محمد بن شجاع"، مُحَمد بْن شجاع أَبُو عَبد الله الثلجي من أصحاب الرأي. الكامل في ضعفاء الرجال (٥٥٠/٧).

ولا يُرَدّ الخبر بقلة رواية راويه، أو بأنه لم يرو غير تلك الرواية، ولا يكون راويه غير عالم بمعناه، ولا بأن عمل أكثر الصحابة بخلافه، إذا وافقه بعضُهم.

ومتى جمع الخبر ما ذكرناه من الشرط[1]، صحّ الاحتجاج به في أحكام الفروع الشرعية وبالله التوفيق.



(١) وهي شروط على قواعد الأصوليين كما مضت الإشارة لذلك.

الفصل السادس من هذا الباب
في شروط الإجماع الذي يستدل به

اعلم أن **الإجماع** الذي يحتج به، من شروطه عند أكثر أصحابنا، إجماعُ هذه الأمة دون الأمم قبلها، وقال بعضهم كل أمة إجماعها على حكم شرعي قبل نسخ شريعتها حجةٌ لذلك الحكم.

واختلفوا في وقت حجة الإجماع من هذه الأمة:

فقال الجمهور الأعظم: إجماع كل عصر منهم حجة على من بعدهم، فيما أجمعوا عليه، وقال **أَهْل الظَّاهِر** إجماع الصحابة حجة، ولا حجة في إجماع من بعدهم.

واختلفوا في اعتبار انقراض العصر في الإجماع:

فمنهم من جعله من شرطه، وبه قال أبو الحسن الأشعري[1]؛ ومنهم من قال ينعقد عند ظهوره، وليس لأحد منهم الرجوع عنه بعد دخوله في قول المجمعين، وبه قال **القلانسي** من أَصْحَابنا مع المعتزلة، وأصحاب الرأي[2].

ومنهم من اعتبر فيه تفصيلا وقال: يُنظر فيه فإن صدر الاتفاق من أهل الاجتهاد في العصر قولا، لم يعتبر فيه انقراض العصر عليه، وإن صدر القول

---

(١) انظر: مقالات الأشعري ص: ١٩٤.

(٢) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٤٧٨/٦).



عن بعضهم مع سكوت البعض عن النكير، احتمل أن يكونَ سكوت الساكت منهم للرضا به، واحتمل أن يكونَ لأنه أراد النّظَر فيه والاجتهاد.

فإذا انقرض العصر عليه من غير ظهور إنكار من أحد منهم، عُلِم بذلك رضا كل منهم بالقول الظاهر في عصرهم، ووجه هذا، أن القول بعَوْل الفرائض ظهر في أيام عمر ﵁، وسكت ابن عباس إلى أيام عثمان ثم اظهر الخلاف فيه، ولم يكن بذلك مخالفا إجماعا.

واختلفوا في **اختصاص الإجماع ببُقعة:**

فاعتبره مالك في عهد الصحابة والتابعين **بأهل المدينة**؛

وقال الباقون لا حجة في إجماعهم، مع مخالفة أهل بلد آخر لهم.

واختلفوا في **ا لدليل الذي يصدر عنه الإجماع:**

فقال أكثرهم متى حصل الإجماع كان حجة سواء انعقد عن نص أو ظاهر أو قياس؛

وقال **أَهْلُ الظَّاهِرِ ومحمد بن جرير**[١] إن الحجة في إجماعٍ صدَر عن نص أو ظاهر فإن صدر عن اجتهاد وقياس لم يكن حجة[٢].

---

(١) ابن جرير الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير كان أماما في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك وله مصنفات مليحة في فنون عديدة وكان من الأيمة المجتهدين لم يقلد أحدا، واشتهر بالنسبة إلى مذهبه كثير من العلماء كان آخرهم القاضي أبو الفرج المعافى بن زكريا الجريريّ النهرواني المعروف بابن طرار، كان من مشاهير العلماء المتقنين، وكان ببغداد مات سنة نيف وثمانين، وكانت ولادة ابن جرير سنة ٢٢٤هج بآمل طبرستان ووفاته يوم السبت ٣١٠ هج ودفن يوم الأحد في داره ببغداد الوافي بالوفيات (٢/٢١٢) الأنساب للسمعاني (٣/٢٦٤) و(٩/٤١) تاريخ بغداد ٢/١٦٢ ـ ١٦٨.

(٢) "فالظاهرية منعوه لأجل إنكارهم القياس وأما ابن جرير، فقال: القياس حجة، ولكن الإجماع=

واختلفوا في أوصاف المجمعين:

فزعم قوم من أهل الأهواء أنه لا ينعقد إلا بقول جميع فرق الأمة ؛ فقال أهل السنة: لا يعتبر في جماع الأمة وِفاقُ القَدريَّة والخوارج والرافضة والجَهْمية والنجارية والجِسْميّة ، ولا اعتبار بخلاف هؤلاء المبتدعة في مسائل الفقه ، وان اعتبر خلافُهم في مسائل الكلام ، هكذا روى أشهب عن مالك ، ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعي ، وأبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن ، وذكر أبو ثور في منثوراته أن [٣٤/أ] ذلك قول أئمة الحديث(١).

واختلفوا في إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولَيْ العصر الأوّل ، فرآه الحارث بن أسد المحاسبي ، وأبو علي بن خيران(٢) حجّة ، ورفعا به حكم الخلاف المتقدم ، وبه قال أصحاب الرأي ، وأكثر المعتزلة(٣).

= إذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته ، هكذا حكاه الأستاذ أبو منصور" قاله الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٣٩٨/٦ ـ ٤٠٠).

(١) كذا نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٤١٩/٦).

(٢) في الأصل: حيوان ؛ وقد صحّحناه من النقل الآتي عند الزركشي والحمد لله ، وهو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران الفقيه الشافعي ؛ أحد أئمة المذهب ، وأصحاب الوجوه ؛ كان إماما زاهدا ورعا تقيا نقيا متقشفا من كبار الأئمة ببغداد ؛ وعرض عليه القضاء ببغداد في خلافة المقتدر فلم يفعل ، وكان يعاتب أبا العباس ابن سريج على توليته ، ويقول: هذا الأمر لم يكن فينا ، وإنما كان في أصحاب أبي حنيفة ، ﷺ. قال الذهبي: لم يبلغنا على من اشتغل ولا من أخذ عنه ، وأظنه مات كهلا ، ولم يسمع شيئا فيما أعلم. قال أبو عبد الله الحسين بن محمد العسكري: توفي لثلاث عشرة ليلة بقيت من ذي الحجة سنة عشرين ٣٢٠ هج ، وصححه الذهبي ، ورجّح بن السبكي وفاته في سنة عشر ، والله أعلم ؛ تاريخ الإسلام ت بشار (٣٧٨/٧) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢٧١/٣) وفيات الأعيان (١٣٣/٢) طبقات الشافعيين (ص: ٢٠٠).

(٣) نقله عنه الإمام الزركشي ﷺ ، وقال: «وكذا حكاه عنهما القفال الشاشي في كتابه ، وقال:=



وقال أبو بكر الصيرفي[١] وأكثر أصحاب الشَّافِعيّ: إن الاجتهاد باقٍ في المسألة، ولمن بعدهم أن يختاروا القول الذي تركه أهل العصر الثاني من قوْلَي أهل العصر الأول، إن أداهم إليه اجتهادهم.

ومتى اختلف أهل العصر على قولين ثم رجع أحد الفريقين إلى قول الفريق الآخر، صار ذلك إجماعا مقطوعا بصحته، وإن مات أحد الفريقين على الخلاف لم يكن قول الباقين منهم إجماعا.

واختلفوا في خلاف الواحد والاثنين لأهل عصره، فأسقطه ابن جرير[٢]، وقلنا لا ينعقد الإجماع مع خلاف الواحد من أهل الاجتهاد في وقته، لأن ابن مسعود انفرد بمسائل الإضرار[٣] وبمربعاته[٤]، ولا يقال لمثله إنه خالف الإجماع، وحاشاه من ذلك.

= إنه الأصوب، واختاره الإصطخري، والقاضي أبو الطيب، وابن الصباغ، والرازي، وأتباعه. ونقله إلكيا عن الجبائي وابنه، وأبي عبد الله البصري». البحر المحيط في أصول الفقه (٥٠٩/٦).

(١) أبو بكر محمد بن عبد الله، المعروف بالصيرفي، الفقيه الشافعي البغدادي، كان أحد أصحاب الوجوه في الفروع وأصول الفقه، وتفقه على ابن سريج، واشتهر بالحذق في النظر والقياس وعلوم الأصول، وله في أصول الفقه كتاب لم يسبق إلى مثله، حكى أبو بكر القفال في كتابه الذي صنفه في الأصول أن أبا بكر الصيرفي كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، وتوفي يوم الخميس لثمان بقين من شهر ربيع الآخر سنة ٣٣٠ هج، ﷺ. وفيات الأعيان (١٩٩/٤).

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) اشتهر عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه إذا اجتمع مع البنت بنتا ابن وابن ابن «ينظر أي شيء أضر على بنات الابن: السدس أو المقاسمة، فيعطي الأضر فسمي لذلك باب الإضرار» راجع: الجامع لمسائل المدونة (٤٠٨/٢١).

(٤) المقصود أربع مسائل انفرد بها ابن مسعود من مسائل الإرث، انظرها في الجامع لمسائل المدونة (٥٠٨/٢١)، والذخيرة للقرافي (٦٥/١٣).

الفصل السابع من هذا الباب
في بيانِ شرُوط الظّواهر والنصُوص التي يستدلّ به

الاسْم ضربان في الخصوص:

- أحدهما: يتناول شيئًا بعينه ؛
- والثاني: خاصّ بالإضافة إلى ما هو أعمّ منه ، وهو عام في نفسه .

وكل من استدل في مسألة بنصّ ، فلا يخلو خصمه من أن ينازعه فيه أو يوافقه عليه ، فان نازعه فيه وجب على المستدل الدلالة على وقوع الاسم عليه .

[هل يجوز الجمع في الدلالة بين الحقيقة والمجاز]

واختلفوا في جواز الاستدلال بالاسم الخاص على معنيين هو في أحدهما حقيقة ، وفي الآخر مجاز ؛ وفي الاسم المحتمِل معنيين مختلفين هل يجوز أن يراد باللفظ أم لا ؟

فزعم الناشئ[1] من المعتزلة أن الاسم الواحد لا يقع على شيئين إلا لاشتباه

(١) هذه المسألة مشهورة عن الناشيء الأكبر: وهو عبد الله بن محمد أبو العباس الناشئ الشاعر المتكلم المعروف بابن شِرشِير ، ولقب ب: الجدلي ، والمتكلم ، والكلمي ، أصله من الأنبار ببغداد ، وسكن مصر ، وهو معدود في طبقة البحتري وابن الرومي ، كان بصيرا بالعربية فيما بعلم العروض ، كثير التصانيف ، وله قصيدة في الآراء والنحل نونية في أربعة آلاف بيت وكتب في العلوم ، قال ياقوت الحموي: قرأت بعض كتبه فدلتني على هوسه واختلاطه ،=

ذاتيهما، أو اشتباه ما احتمَله ذاتاهما من الأَعْرَاض، أو لمضاف أضيفا إليه، أو لأنه في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز؛

وهذا باطل لوقوع اسم اللون على السواد والبياض مع خروجهما عن الأقسام التي ذكرها.

وزعم المتأخرون[1] من المعتزلة أن الاسم الواحد قد يقع على المختلفَين حقيقة، كما يقع على المثلين حقيقة، غير انه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد المُخْتلفان في وقت واحد، ويجوز أن يرادا به في وقتين إذا تكلم به المتكلم في زمانين، وأراد به في كل واحد من الزمانين خلاف ما أراد به في الآخر.

وزعم الكرْخي من أصحاب الرأي أن هذا مذهبُ أبي حنيفة، واستدل عليه بقوله: "فمن قال ان شربت من الفرات فعبدي حرّ"، أنه على الكَرْع،

= لأنه أخذ نفسه بالخلاف على أهل المنطق والشعر والعروضيين وغيرهم، ورام أن يحدث لنفسه أقوالا ينقض بها ما هم عليه، فسقط في بغداد فلجأ إلى مصر وأقام بها بقية عمره، وقال فيه التوحيدي: "وما أصبت أحداً تكلم في نقد الشعر وترصيفه أحسن مما آتى به الناشئ المتكلم، وإن كلامه ليزيد على كلام قدامة وغيره، وله مذهب حلو، وشعر بديع، واحتفال عجيب" مات سنة ٢٩٣ هج، البصائر والذخائر (١٠٩/٥)، سمط اللآلي في شرح أمالي القالي (٤٣/٢)، الوافي بالوفيات (٢٨٢/١٧)، تاريخ الإسلام (٩٦٦/٦)؛ وقد نُشر له كتاب "مسائل الإمامة" بعناية المستشرق فان آس، سنة ١٩٧١، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية. وله ديوان شعر نشر منجّما بتحقيق د. هلال ناجي في مجلة المورد ببغداد، المجلد ١١، عدد: ١، ٢، ٣، ٤.

وإنما قيل له الناشيء الأكبر تمييزا له عن الناشيء الصغير: هو أبو الحسين علي بن عبد الله بن وصيف البغدادي الحلاء الشيعي المتكلم. ت ٣٦٦ هج؛ تاريخ الإسلام (٢٦١/٨).

(١) لعله يعني بهم: القاضي عبد الجبار وأبا علي الجبائي، وانظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٣٠٠/١)، ونفائس الأصول في شرح المحصول (٧١٥/٢).

دون الشرب من مائه في إناء، وبقوله: "لمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة شيئا"، أَنه على قَضْمها، ولا يحنث إن أكل خبزها.

وقال صاحباه أبو يوسف ومحمد: إن كَرَع في الفرات أو شرِب منه بكُوز غَرْفةً منه حَنِث، وكذلك يحنَث بأكل الخبز في المسألة الثانية، وحمَلا اللفظَ المُطلق على الحقيقة والمجاز، والمعنيين المختلفين في حالة واحدة.

وقال أصحابنا[1]: إن الاسم الواحد يجوز وقوعُه على المختلفين حقيقة، ويجوز أن يرادا به في وقت واحد إن صحّ الجمع بينهما؛ وكذلك القول في الحقيقة والمجاز، فإن لم يكن الجمع بينهما ممكنا، فالحقيقة أولى من المجاز، والصريح أمْلَك به من الكناية، ولولا إجماع الأمة على أن المراد بالقروء في العِدّة أحد الجنسين من طُهْر أو حيض لحملناها عليهما، لوقوع اسم القُروء عليهما، لكن لما أجمعوا على أن المراد به أحدُهما، توقف على [٣٤/ب] الدليل الكاشف عن المراد به، ولما صح حمل آية اللمس على الجماع وعلى اللمس باليد، حملناها عليهما إن لم تجمع الأمة على أن المراد به أحدهما.

(١) الشافعية، وانظر نفائس الأصول (٢/٧١٦)، والمحيط البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٣٨٥)، وفيه نقل عن الإمام من هذا الموضع.

الفصل الثامن

في بيان شرط العمومات وأحوال الأفعال وكيفية الاستدلال بها

[كيفية الاستدلال بالعموم وأضراب العموم]

والاستدلال بالعموم نوعان:

❁ أحدهما: يتفق الخصْمان على صحّة وقوع الاسم على ما اختلفوا فيه، فيصح الاستدلال به عليه؛

❁ والثاني: يختلفان فيه؛ فعلى المستدلّ الدّلالةُ على صحة وقوع الاسم عليه، فإذا صحَّ ذلك صحَّ استدلالُه به على حكمه، على قول أصحاب العموم إن [كان][1] المستدل به قائلا به وهو مسؤول[2].

ولفظ العموم ضربان: مجموع ومفرد؛

والمفرد ضربان:

❁ أحدهما: اسم الواحد من الجنس إذا دخل عليه لام التعريف؛

❁ والثاني: اسم مبهم نحو "ما" و"من" وسائر المُبهمات.

واختلفوا في لفظ المجموع:

---

(١) إضافة رأيناها ضرورية ليستقيم المعنى.

(٢) أي في منصب المجيب على قوانين الجدل كما سيأتي بيانه.

فحمله أصحاب الخصوص[1] على ثلاثة، وتوقفوا في الزيادة عليها، وتوقفت **الواقفية**[2] فيه؛

وحمله الجمهور الأعظم على عمومه في كل جنسه إلا ما خصَّه الدليل.

واختلف أصحاب العموم في **أقلّ الجمع**: فمنهم من جعله اثنين وبه قال **أَهْل الظَّاهِر**، وذهب **الشَّافِعِيّ** ومالك وأبو حنيفة إلى أن الجمع العددي أقله ثلاثة، فأما "الاثنان" **فجُمِعا جمْع اجتماع لا جمع عدد**، وروي مثل هذا عن ابن عباس، لأنه كان لا يحجُب الأم من الثلث إلى السدس بالاثنين من الإخوة والأخوات، ويستدل بقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وقال: إن اسم الإخوة لا يقع إلا على ثلاثة فصاعدا، وكذلك ابن مسعود قال بأن اقل الجمع ثلاثة، لأنه قال في الإمام إذا كان معه اثنان قام أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وإن كان معه ثلاثة قاموا خلفه، وكان لا يعد الإمام من الجماعة؛

---

(١) اختلف الأصوليون في مسألة العموم هل له صيغة أم لا؟ فالموافقون يسمّون "أصحاب العموم"، والمانعون يسمون "أصحاب الخصوص"، وهناك فئة أخرى توقفت في الحكم لأحد الجهتين ويسمون "الواقفية". وانظر: المستصفى للغزالي ص: ٢٣٠ - ٢٣٣.

(٢) قلتُ: **الواقفية** ليست مذهبا على حيالِه، ولكنها صفةٌ تطلق على من اختار التوقّف في بعض المسائل العلمية، ولو كان منتميا لمذهب ما في ذلك العلم؛ وغالبا ما يكون هذا الاختيار في المسائل القطعيات، أو المبنية على القطع، ولهذا قد تجد "التوقف" كثيرا في مسائل الكلام، ومسائل الأصول؛ وقد تجده أيضا في مسائل الفقه من الظنيات، ولكلّ حقل من هذه الحقول خصائص يختص بها "التوقف"؛ والواقفية الذين عناهم المؤلف هنا، هم المتوقفون في بعض مسائل الأصول، ومنهم أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني، فإنه يكثر منهما التوقف، حتى قال الإمام الجويني في البرهان للإمام الجويني (١٦٦/١): "وشيخنا أبو الحسن مُقدَّم الواقفية" وانظر عنهم في كتاب الأسماء للمؤلف (ورقة ١٨٨).

وفائدة الخلاف في هذه المسألة تظهر فيمن أمر وكيله أو وصيَّه بتفرقة شيء من ماله، على الفقراء والمساكين، فيخرج عن عهدته بالدفع إلى اثنين عند من جعله أقل الجمع، وإلى ثلاثة عند من جعلها أقل الجمع.

وكل من قال أقل الجمع ثلاثة لم يجِز تخصيص العموم بلفظ الجمع إلى اثنين، وقال يجب أن يكونَ الباقي منه بعد التخصيص ثلاثة فصاعدا، فإن كان الباقي منه أقل من ثلاثة فهو منْسُوخ.

ومن قال أقلّ الجمع اثنان أجاز تخصيصه إلى اثنين، فان بقي منه واحد فقد صار منسوخا.

وأما لفظ الواحد إذا دخل عليه لام التعريف، فإن كان مشارا به إلى معهود سبق ذكره رجع إليه، وان لم يكن كذلك حُمل على الجنس عند أصحاب العموم، وعلى الواحد عند أصحاب الخصوص، وجائز عند أهل العموم تخصيص هذا النوع إلى أن يكونَ الباقي منه بعد التخصيص واحدا.

وأما الاسم المبهم كـ"ما" و"مَنْ" عند أهل العموم، جارٍ على عمومه، إذا كان "مَنْ" نكرة في العقلاء، وكانت "ما" نكرة فيما لا يعقل، وإذا كان "مَنْ وما "بمعنى "الذي أو التي"، فهما حينئذ معرفة، وليستا للجنس، ولكن ربَّما تناولا في المعرفة واحدا، وربما تناولا جماعة، كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٦] وفي موضع آخر: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٥٦]، وهذا إشارة إلى قوم بأعيانهم، وتناوُل "مَنْ وما" للذكر والأنثى والجمع والتثنية سواءٌ.

ومن المبهمات "أينَ وحيْث" في عموم الأماكن، و"متى وإذا" في

الأوقات، وأعمُّ المبهمات "أيّ"، وزعم أهل الرأي أنه على الواحد غالبا، ولذلك قال أبو حنيفة: "فمن قال: أيّ عبيدي ضربتَ يا فلان فهو حر، إنّ ذلك على واحد"، [وقال: "لو قال: أيّ عبيدي ضربك يا فلان فهو حرّ، إن ذلك على الجمع"][1]، لأنه أضاف الفعل الذي علَّق به الحرية إلى واحد، وقال: «لو قال أي عبيدي ضربك يا فلان فهو حر»، إن ذلك [٣٥/أ] على الجمع لإضافة الفعل الذي علّق به الحرية إلى الجماعة.

وقلنا[2] بعموم هذه اللفظة في الموضعين.

والنكرة في الإثبات تتناول واحدا من الجنس على البدَل، **وفي النفي** تعُمّ الجنس، لاحتمالها الاستثناء والتي لا تحتمل الاستثناء هي التي تتناول واحدا من الجنس.

واختلفوا فيما خرج على سبب:

فقصَره بعض أصحابنا على سببه، وذهب أكثرهم مع أَهْل الرأْي إلى اعتبار عموم لفظه، إلا أن تقوم دلالة توجب قصره على سبب.

واختلفوا في عموم قد خُصَّ منه شيءٌ معلوم:

فزعم محمد بن شجاع البلخي[3]

---

(١) مكرر، مقارنة بما نقله الزركشي (١٠٧/٤).

(٢) أي: نحن الشافعية؛ وراجع في الموضوع: المحيط في أصول الفقه (٩٨/١ ـ ١١٠)، وفيها بعض النقول عن المؤلف من هنا.

(٣) محمد بن شجاع الثلجي ويقال البلخي من أصحاب الحسن بن زياد وكان فقيه أهل العراق فى وقته والمقدم فى الفقه والحديث وقراءة القرآن مع ورع وعبادة مات فجأة فى سنة ٢٦٦ هج ساجدا فى صلاة العصر، وله كتاب تصحيح الآثار وهو كبير وكتاب النوادر وكتاب المضاربة=

وأبو الحسن الكرخي[١]، أن ذلك التخصيص إن كان بدليل منفصل صار اللفظ مجملا في الباقي منه، وإن كان باستثناء أو تقييد بصفة كان عاما في ما بقي؛

وقال الباقون من أَهْل الرأْي مع أصحابنا بإجراء اللفظ على عمومه فيما بقي منه، متى لم يكن التخصيص مبْهما، فإن كان مبهما صار اللفظ مجملا فيما بقي منه[٢].

[الاستدلال بأفعال النبي ﷺ]

واختلفوا في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ:

فرتّبها أصحابنا ترتيبا حسنا، فقالوا:

إن أفعاله على وجوه، توقَّف الصَّيرفي[٣] في جميعها لجواز اختصاصه

= وكتاب الرد على المشبهة وله ميل إلى مذهب المعتزلة؛ الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٦٠/٢ ـ ٦١).

(١) عبيد الله بن الحسين بن دلَّال بن دلهم، أبو الحسن الفقيه الكَرْخي من أهل كَرخ جُدَّان، سكن بغداد، ودرس بها فقه أبي حنيفة، وإليه انتهت رياسة أصحاب أبي حنيفة، وانتشر أصحابه في البلاد، وكان أبو الحسن مع غزارة علمه وكثرة روايته، عظيم العبادة، كثير الصلاة والصوم، صبورا على الفقر والحاجة عزوفا عما في أيدي الناس؛ توفي أبو الحسن الكرخي كرخ جدان المتفقة لأهل العراق لعشر خلون من شعبان سنة ٣٤٠ هج، وكان مولده سنة ٢٦٠ هج؛ تاريخ الإسلام (٧٤٣/٧)، تاريخ بغداد (٧٤/١٢)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣٣٧/١).

(٢) العموم إما أن يخص بشيء مبهم أو بشيء معلوم؛ وكأن في كلام المؤلف إشارة إلى الاتفاق على أن ما خصّ بمبهم لا يحتجّ به في شيء من أفراده "إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المُخرج، لأن إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولا" وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٣٥٧/٤)، وهو ما يؤكده في في الفصل الحادي عشر من هذا الباب.

(٣) تقدمت ترجمته.

بها[1]؛ وقال بوجوب فعلِها علينا بَعْضُهم، ما لم تقُم دلالةُ تخصيصه بشيءٍ منها.

۞ ومنهم من قال:

ما فعله من معاملاته مع الناس كالبياعات والإجارات والأنكحة وعقود المعاملة، فذلك كلُّه دليل على إباحة مثله لنا، ما لم تقم الدلالة على اختصاصه بشيء منه، كاختصاصه بنكاح أكثر من أربع.

۞ ومنها ما فعله بين المتنازعَيْن على وجه التوسّط فهو على الاستحباب.

۞ ومنها ما فعله في قضاياه بين الناس فما تحاكموا فيه إليه فهو على الوجوب، وكذلك ما أقامه من حد أو تعزير فهو على الوجوب في مثل سببه.

۞ ومنها ما كان فعله بيانا لمجمل واجب فيكون على الوجوب، ولذلك قال: «صلوا كما رأيتموني اصلي»[2]، «وخذوا عني مناسككم»[3]، وهذا على قول من رأى تأخير البيان جائزا، ومن أباه منع بيان المجمل بالفعل المتأخِّر عنه.

۞ ومنها ما كان من فعله امتثالا لظاهر معلوم المراد به، فيكون حكمه حكم الظاهر الذي اقتضاه.

۞ ومنها بيان فعل له بفعل آخر، وذلك أن جلوسه للتشهد الأول،

---

(١) قال الزركشي: "رأيت التصريح به في كتابه "الدلائل"، البحر المحيط في أصول الفقه (٦/ ٣٤).

(٢) تقدم تخريجه ص: ١١٦.

(٣) تقدم تخريجه. ص: ١١٦.

احتمل الوجوب والاستحباب، فلما قام إلى الثالثة، ولم يرجع إلى الجلسة، ولا قضاها، علمنا بذلك أن الجلسة الأولى للتشهد الأول سنّة غير واجبة؛ وكذلك تركه الوضوء من أكل ما مسته النار بعد وضوئه منه، دليل على أن الوضوء منه كان سنة.

ولا يصح التعارض في أفعاله، لأنه لا يصح منه ولا من غيره، فعل شيء وتركه في حالة واحدة، وإذا وقع منه مختلفا في حالين يصح الاقتداء به فيهما، ولذلك لا يصح نسخ فعله بفعله، ولا تخصيصُه به.

[تعارض القول والفعل]

وأما قوله وفعله إذا تعارضا فينظر:

فإن كان قوله متقدّما ومضى وقت وجوبه، ولم يفعله أو فعل ضده، علمنا بذلك نسخ قوله، كتركه قتل شارب الخمر في الرابعة بعد أمره به، وإن لم يعلم السابق منهما كان الآخر بقوله أولى لإمكان اختصاصه بالفعل.



الفصل التاسع منه
في بيان الاستدلال بالمعقول في معاني الخطاب وفحواه

أدلّة هذا الفصل أنواعٌ[1]:

❁ أحدها: مفهوم الخطاب على الموافقة في الحكم، كالذي يفهم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، من تحريم قتلهما وشتمهما.

❁ والثاني: دليل الخطاب على المخالفة بالحكم المعلّق بأحد وصْفَي الشيء.

وقال أَهْل الرأْي: إن تعليق حكم على [٣٥/ب] أحد وصفيه، لا يدل على أن الوصف الآخر بخلاف حكمه[2].

وقال محمد بن شجاع البلخي[3] وبشر المريسي[4]: إن المحصور بعدد

(١) حصرها في ستة: مفهوم الموافقة، مفهوم المخالفة، ترك الاستفصال في جواب السؤال، تعلق لفظ التحريم والإباحة بالأعيان، تعلق النفي بالعين، لحن القول. ولكن وجدناه هنا عدّها خمسة فقط، فلا ندري هل الخلل من الناسخ أم من المؤلف نفسه.

(٢) انظر البحر المحيط (١٣٣/٥)، الفصول في الأصول (٢٨٩/١)؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول (٥٥١/٢).

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) بشر بن غياث بن أبي كريمة أبو عبد الرحمن المريسي مولى زيد بن الخطاب كان يسكن في الدرب المعروف به، ويسمى درب المريسي، وهو بين نهر الدجاج ونهر البزازين،=

يدل على أن ما عداه بخلافه، كقول النبي ﷺ: «خمس يُقتَلن في الحلّ والحرم»[١]، في الدلالة على تحريم قتل غيرهن من السباع في الحرم والإحرام، وكقوله ﷺ: «أُحلت لنا ميتتان ودمان»[٢]، في تحريم ما عداهما من الدماء والأموات.

❁ القسم الثالث من معقول الخطاب: ما يعقل من جواب النبي ﷺ مطلقا، عن سؤال سائل من غير تفصيل في اشتمال جوابه على جميع وجوه السؤال؛

ولهذا قلنا: فمن أسلم عن أختين تحته أو أكثر من أربع، وأسلمن معه أن يختار من العدد أربعا، ومن الأختين واحدة، سواء تزوجهن في عقد واحد أوفي عقود مفرقة، لأنَّ ابنَ الدّيلمي أسلم وتحته أختان، فقال له النبي ﷺ: «اختر أيتَهما شئت»[٣]، وقال لنوفل بن زرقاء عن خمس: «أمسك أربعا

= فقيه حنفي معتزلي؛ وهو من موالي زيد بن الخطاب رضي الله عنه، أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي إلا أنه اشتغل بالكلام، وجرد القول بخلق القرآن، وحكي عنه أقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة، أساء أهل العلم قولهم فيه بسببها، وكفره أكثرهم لأجلها، وكان مرجئاً، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة، وتوفي في ذي الحجة سنة ثماني عشرة، ٢١٩، ببغداد. وقالوا في وصفه: كان قصيرا، دميم المنظر، وسخ الثياب، وافر الشعر، كبير الرأس والأذنين. له تصانيف. وللدارمي كتاب (النقض على بشر المريسي) في الرد على مذهبه؛ تاريخ بغداد (٥٣١/٧) وفيات الأعيان (٢٧٧/١ ـ ٢٧٨) الأعلام للزركلي (٥٥/٢).

(١) متفق عليه من حديث عائشة الصديقة رضي الله عنها: رواه البخاري (١٨٢٩/طوق) في الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب؛ ومسلم (١١٩٨/عبد الباقي) في الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم.

(٢) هو من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عند أحمد (٥٧٢٣)، وابن ماجه (٣٣١٤) في الأطعمة، باب الكبد والطحال؛ واختلف في تصحيحه موقوفا ومرفوعا وانظر: التلخيص الحبير (١٦١/١).

(٣) أخرجه الترمذي (١١٢٩/بشار) في النكاح: باب الرجل يسلم وعنده أختان، وأبو داود=

وفارق الخامسة» ، فقال: «عمَدت إلى أقدمهن ففارقتها»[1] ، وأسلم غيلان عن عشر ، فقال له: «أمسك اربعا وفارق سائرهن»[2] ، ولو افترق الحال فيهن ، بأن يكونَ قد تزوجهن في عقد أو في عقود لاستكْشَفُهم عن ذلك ، فلما أطلَق الجواب ، **دلّ على استواء الحكم في جميع أحوال المسلم**[3] .

وقد وافقنا أَهْل الرأي على مثل هذا الاستدلال في غُرّة جنين الحرّة أن النبي ﷺ أوجب فيه غرة عبد أو امة[4] ، ولم يسأل عنه هل كان ذكرا أوانثى ، فلما ترك التفصيل فيه دل على التسوية بينهما في العدة.

❁ والقسم الثالث[5] من معقول الخطاب: ما يُعقل من لفظ التحريم والإباحة ، في رجوعه إلى أفعالنا لا إلى الأعيان ، التي يضاف إليها

= (٢٢٤٣/شعيب) في الطلاق: باب فيمن أسلم وعنده نساء أكثر من أربع ؛ وابن ماجة (١٩٥٠) و(١٩٥١/ شعيب) في النكاح: باب الرجل يسلم وعنده أختان ؛ وقال الترمذي: حديث حسن.

(١) حديث نوفل: أخرجه الشافعي في الأم (٥/٧٧) ، في النكاح: باب الحربي يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة ، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى (٧/٢٩٤) ، في النكاح: باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة.

(٢) حديث غيلان: أخرجه الترمذي (١١٢٨/بشار) في النكاح: باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة ، وابن (١٩٥٣/شعيب) النكاح: باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة.

(٣) في كلام الأستاذ إشارة إلى قاعدة نسبت للشافعي وهو: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ، وانظر: نهاية الوصول في دراية الأصول (٤/١٤٣٨) ، البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٢٠١).

(٤) متفق عليه من حديث أبي هريرة ﷺ: البخاري (٦٧٤٠/طوق) في الفرائض ، باب: ميراث المرأة والزوج مع الولد ؛ ومسلم (١٦٨١/عبد الباقي) ، في القسامة ، باب: دية الجنين.

(٥) كذا ، وإنما هو القسم الرابع حسب العدة الظاهرة الله أعلم.

التحريم والإباحة[١].

وزعم بعض المبتدعة أن ذلك كلَّه مجْمَل لا يصح الاستدلال به، ولا اعتبار بخلاف أهل الأهواء في الفقه وأصوله.

﴿*﴾ والقسم الرابع[٢] منه: ما يُعقل من رجوع لفظَي النفي والرفع، إلى نفي الحكم والإثم أو رفعهما، مع ثبوت العين؛

وزعم أهل الرأي أنه مُجْمل، لاحتماله نفي العين، واحتماله نفْي الكمال، ولا يصح الجمع بينهما، وقال قوم من أصحابنا إنه شامل لهما ولا يُقْصر على نفي الكمال وحده، إلا بدلالة.

والصحيح عندنا[٣] أن لفظ النفي في الشرع، يقتضي نفي العين كقوله: «لا نكاح إلا بولي»[٤] و«لا صلاة إلا بطهور»[٥] ونحو ذلك، فأما قوله ﷺ:

---

(١) وذلك كما في قوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة"، وقوله: "حرمت عليكم أمهاتكم"، والخلاف في ذلك منقول عند أهل الأصول، وانظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٦٩)؛ نفائس الأصول في شرح المحصول (٥/٢١٩٩).

(٢) كذا، ولعله القسم الخامس، كما سبقت الإشارة.

(٣) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٧٧)، وفي المسألة خلاف بين الأصوليين، انظره في المرجع نفسه.

(٤) رواه من حديث أبي موسى: الترمذي (١١٠١/بشار) في النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي؛ وأبو داود (٢٠٨٥/شعيب) في النكاح، باب في الولي؛ وقال الترمذي: "وفي الباب عن عائشة وأبي هريرة، وعمران بن حصين، وأنس".

(٥) هو من الألفاظ المشهورة في كتب الأصول والفقه، ولا يوجد في كتب الرواية، وإنما المروي بلفظ: «لا تقبل صلاة بغير طهور» من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عند مسلم (٢٢٤/عبد الباقي) في الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة، والترمذي (١/بشار) في الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة، وابن ماجة (٢٦٢/بشار) في الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور؛=

«لا وضوء لمن يذكر اسم الله عليه»[1]، فإنما أراد به ذكرَ القلب، ولا يصح الوضوء دونه، وقوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد»[2]، على ظاهره والمراد بالمسجد مكان طاهر، ولا يصحّ الصلاة إلا فيه، وقد سمى المكان الطاهر مسجدا في قوله: «جعلت الأرض مسجدا وطهورا»[3]، وقوله: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[4]، يقتضي نفي الإيمان بنفي الأمانات كلّها، ولا يدخل فيه من كان أمينا في شيء خائنا في شيء آخر، وقوله: «لا ايمان لمن لا يحب الأنصار»[5] على ظاهره، لأن من أبغض جميع الأنصار فهو كافر، فأما الذي يبغض واحدا أو نفرا منهم فغير داخل في عموم هذا الخبر.

= وانظر: التلخيص الحبير (١/٣٥٥).

(١) رواه: أبو داود (١٠١/شعيب) في الطهارة باب التسمية في الوضوء، وابن ماجة (٣٩٩/شعيب) في الطهارة باب ما جاء في التسمية في الوضوء؛ وفي الحديث كلام كثير انظره في التلخيص الحبير (١/٢٥٠).

(٢) روي من حديث جابر عند أخرجه الدارقطني (١/٤٢٠) في الصلاة، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر؛ ومن حديث أبي هريرة عند الحاكم في المستدرك (١/٣٧٣)؛ وقال الحافظ: «حديث مشهور بين الناس وهو ضعيف ليس له إسناد ثابت» التلخيص الحبير (٢/٧٧).

(٣) متفق عليه من حديث جابر بن عبد الله ﷺ: رواه البخاري في مواضع منها (٤٣٨) في المساجد، باب قول النبي ﷺ: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً"، ومسلم (٥٢١) في المساجد.

(٤) روي من حديث أنس بألفاظ مختلفة منها ما عند أحمد (١٢٤١٠) وعَبد بن حُميد (١١٩٨)، ومن طرق عنه أيضا عند أبي داود (١٥٨٥) في الزكاة باب في زكاة السائمة؛ والتِّرْمِذِيّ (٦٤٦) في الزكاة باب ما جاء في المعتدي في الصدقة.

(٥) لم نجده بهذا اللفظ، والموجود هو من حديث رباح بن عبد الرحمن بن حويطب عن جدته، بلفظ: "لا يؤمن بي من لا يحب الأنصار"، أخرجه ابن أبي شيبة في المسند (٢/١٤١)، وأحمد (١٦٦٥١)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٩٣).

وأما قول الناس: "لا فتى إلا عليّ"، "ولا سيف إلا ذو الفقار" فمن أمثال العامة، ولا يلزمنا تحقيق ألفاظ العامة.

۞ والقسم الخامس[١] من معقول الخطاب: لَحْنُ القول، وقد بينّا مثاله قبل هذا[٢].

(١) هو القسم السادس على حسب ما مرّ.

(٢) راجع الفصل السادس من الباب الخامس، مع حواشيه.

الفصل العاشر منه
في كيفية الاستدلال بحروف المعاني على أحكامها

إن الحروف لا يفيد منها شيء إلا ما دخل على جُملة مركَّبة إما من فعل وفاعل، وإما من مبتدأ وخبر؛ ودخوله في الكلام على أربعة أوجه: [٣٦/أ]

إما لتغيير المعنى دون اللفظ: نحو "هلْ وبل"؛

أو لتغيير اللفظ دون المعنى مثل: "إنّ ولكنّ"؛

أو لتغييرهما: نحو "ليت ولعلّ"؛

أو يكون صلةً وتأكيدا من غير تغيير لفظ ولا معنى، مثل: لام الابتداء، وما في مثل قوله: "عما قليل".

وجملة الحروف على ثلاثة أضرب:

حرف يدخل على الاسم دون الفعل فهو عامل فيه كحروف الجرّ؛

وحرف يدخل على الفعل وحده فهو عامل فيه، كحروف الجزم؛

وحرف يدخل على الاسم والفعل فلا يعمل فيهما كحروف العطف؛

فأما **لام التعريف** فإنما لم تعمل في الاسم مع اختصاصها به لأنها كبعض حروفه.

وحروف المعاني ثلاثة أقسام: منها ما بني على حرف واحد، ومنها ما هو على حرفين، ومنها ما هو على أكثر من ذلك.

ونذكر من أحكامها ما يحتاج إليه المتكلمون والفقهاء في جدالهم:

حرف الواو:

وهي على أربعة أوجه:

۞ أحدها: واو العطف فيعطف بها الاسم على الاسم، والفعل على الفعل، والجملة على الجملة، وتشرك بين المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب والمعنى، فلا يعطف بها الاسم على الفعل ولا الفعل على الاسم، ويجوز عطف الاسم الظاهر على المضمر المنصوب، كقولك: "رأيتك وزيدا" و"أعطيته وبكرا"، والمضمر المرفوع يؤكد ثم يعطف عليه، نحو: "قمت أنا وزيد"، وإن فصل بين المعطوف والمعطوف عليه شيءٌ قام مقام التوكيد، نحو: "قمت فيها وزيد"، و"ما قمت ولا بكر"، ولا يجوز العطف على المضمر المجرور، ولا يقال "مررت به وزيد"، فإن نصبتَ المعطوف فقلت "مررت به وزيدا"، جاز بإضمار فعل فكأنك قلتَ: "مررت به وجزت زيدا".

وليس في الواو دلالةٌ على الترتيب، كما ظنته المتفقّهة في آية الوضوء، ووجوب الترتيب في الوضوء بدلالةٍ سوى الواو.

۞ والواو الثانية: واو تعني "مع"، كقولك: "استوى الماء والخشبةَ"، أي معها إذا نصبت الخشبة، فإذا رفعتها، فكأنك قلت: استوى الماءُ.

۞ والواو الثالثة: واو الحال: كقولك: "مررت بزيد وعلى يده باز"،

أي مررت به وهذه حالُه، ولا يقع بعد هذه الواو إلا جملةٌ مركبة، من مبتدأ وخبر.

﴿﴾ والواو الرابعة: **واو القسم**: وهي فيه بدل من الباء[١]، كقولك: "والله لأفعلنّ"، والأصل فيه الباء، لدخولها على القسم بالاسم الظاهر، وبالاسم المُضمر، والواو لا يُقسم بها إلا على اسم ظاهر[٢]، والتاء بدل من الواو، لأنه لا يُقسم بالتاء، إلا على اسم واحد، من قولك: "تالله لأفعلنّ" فحسب[٣].

حرف الفاء:

يعطف بها الفعل على الفعل، والاسم على الاسم، والجُملة على الجُملة، وتُشْرِكُ بين المعطوف والمعطوف عليه، في الإعراب والمعنى، كما ذكرناه في الواو، غير أنها توجب ترتيبا وتعقيبا، كقولك: "قام زيد فبكر"[٤]، يقتضي أن قيام بكر عَقيب قيام زيد؛ وربَّما اقتضت الموالاة في فعل، قولك: "مطرنا ما بين بغداد فالبصرة"، فإنه يقتضي شمول المطر البقاع التي بينهما، ولو قلت: "مطرنا ما بين بغداد والبصرة"، فالواو اقتضى مطرا في بعض البقاع

---

(١) في الأصل: التاء؛ وهو خطأ، وقد وقع للناسخ هنا شيء من الخلط بين الباء والتاء، وقد صححناه على المعروف في مصادر النحو.

(٢) "لكون الواو بدلا لا تدخل على المضمر لأنه بدل من المظهر فلم يجتمع بدلان" اللباب في علل البناء والإعراب (١/٣٧٥)، الممتع الكبير في التصريف (ص: ٢٥٥)، الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ١٥٤).

(٣) لأنه: "لما كانت بدلا عن بدل، اختصت لضعفها باسم الله تعالى خاصة، لأنه أكثر في باب القسم" اللباب في علل البناء والإعراب (١/٣٧٥)، ولأن "العرب تخص البدل من بدل بشيء بعينه" الممتع الكبير في التصريف (ص: ٢٥٥).

(٤) في الأصل: "وبكر"، والصحيح ما أثبتناه حسب السياق.

التي بينهما، والكلام في عطف الظاهر على الخفي بالفاء كالكلام على عطفه عليه بالواو على ما بيناه[١].

حرف الباء الزائدة:

إنما تدخل هذه الباء على الاسم وحده، فتجرَّه إذا كان مما ينصرف، وهي فيه على وجوه[٢]:

۞ أحدها: الإلصاق كقولك: "أمسكت بزيد"، إذا باشرت إمساكه.

۞ والثاني: الاستعانة كقولك: "كتبت بالقلم".

۞ والثالث: الإضافة نحو "مررت بزيد". [٣٦/ب]

۞ والرابع: القسَم.

۞ والخامس: بمعنى "على"، كقوله ﷻ: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ﴾ [آل عمران: ٧٤] أي: عليه.

۞ والسادس: دخولُها على الفاعل للتعجب كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم: ٣٧].

۞ والسابع: أن تكون صلةً وتأكيدا، كقولك: "بحسبك أن تفعل كذا".

وليس في الباء الزائدة دلالة على تبعيض ولا على تعميم، ومن استدل على

(١) ما تكلم المؤلف إلا على الفاء العاطفة، وإلا فأصول أقسام الفاء ثلاثة: عاطفة، وجوابية، وزائدة انظرها في: الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ٦١).

(٢) ذكر النحويون لها ثلاثة عشر، انظرها في: الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ٣٦)

تبعيض مسح الرأس، وعلى تعميمه بقوله: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٧]، فقد أخطأ.

حرف أم:

هو حرف عطف[١]، يأتي بعد ألف الاستفهام، كقولك: "أزيد قام أم بكر؟"، وقد يأتي للتسوية كقولك: "سواءٌ عليّ قمْت أم قعدْت"، وقد يكون بمعنى "بلْ"، كقوله تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝ أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُ﴾ [السجدة: ٢]، أي: بل يقولون افتراه.

حرف أو:

هو أيضا من حروف العطف[٢]، ويأتي بعد ألف الاستفهام للشكّ في الجملة والتفصيل، كقولك: "أزيد عندك أو عمرو؟"، معناه أحدُهما عندك، وجوابُه: نعم أو لا، ولو أبدلته بأم فقلت: "أزيد عندك أم عمرو؟"، لكان معناه: أيُّهما عندك؟، وجوابُه: زيد أو عمرو، فإن جاء "أو" بعد "هلْ" صار بمعنى "أم"، كقولك: هل قمت أو قعدت؟، ومعناه: أيُّهما فعلت.

ويأتي "أو" للتخيير، مثل أو في كفارة اليمين، ويأتي بمعنى "لا" كقولك: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا﴾ [الإنسان: ٢٤]، أيْ "ولا كَفورا"، وقوله: ﴿وَأَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلۡفٍ أَوۡ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، فقد قيل معناه: بل يزيدون، وقيل

(١) وذكر لها النحويون أقساما: متصلة، ومنقطعة، وزائدة، وأم التي هي حرف تعريف في لغة طيء وقيل لغة حمير، انظرها في: الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ٢٠٤).

(٢) وأوصلها إلى ثمانية معان، في الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ٢٢٨) وهي: الشك، التخيير، الإبهام، الإباحة، التقسيم، الإضراب، معنى الواو، معنى "ولا".

معناه: ويزيدون.

حرف ما:

قد يكون اسما، وحرفا؛ فإذا كان حرفا اسْتُعمِل في النّفْي والجَحْد، كقولك: "ما قام زيد"، "وما زيد قائما"؛ وإذا دخل على المبتدأ والخبر، لم يعْمل فيهما، في لغة بني تميم، وشبَّهها أهل الحجاز بـ"ليس"، ونصبوا بها الخبر، إذا كان منفيا مؤخرا، كقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، فإن تقدم الخبر على الاسم أو استُثنيَ، رفِع في اللغتين مثل: ﴿مَآ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا﴾ [يس: ١٤]، "وما قائم زيد"؛

ويدخل الباء في خبر ما لنفي الاحتمال، كقولك: "ما زيد بالقائم خلفك"، فينتفي القيام، ولو قلت: "ما زيد القائم خلفك"، احتمل القائم نعتا لزيد، وإذا دخلت الباء زال الاحتمال؛

وقد تكون "ما" صلةً وتأكيدا، مثل: عمّا قليل، و﴿أَيۡنَمَا تَكُونُواْ يُدۡرِككُّمُ ٱلۡمَوۡتُ﴾ [النساء: ٧٧]، وكذلك: "ليتما، ولعلّما وكيفما ومتى ما"؛

وتكون جوابا للقسم لتضمّنها النفي، نحو: "والله ما قائم زيد"، وتدخل على "إنّ" فتغير معناها، وتكفُّها عن عملها، وتنفي ما عدا المذكور، ويليها الفعل والاسم، كقوله: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ﴾ [الأعراف: ٣١]، أيْ ما حرم غيرها، «وإنما الشفعة فيما لم يقسم»[1]، أي ليست إلا فيه؛

---

(١) لم نجد هذا اللفظ في ألفاظ الحديث، وهو مشهور في كتب الأصول، في التمثيل لمسألة "الحصر بإنما"، ولكن اللفظ الصحيح هو ما اتفق عليه الشيخان من حديث جابر ﷺ قال:=

وتدخل "ما" على "لو" فتصير تحريضا، كقوله: ﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [الحجر: ٧]، أي "هلا تأتينا بهم".

وأما كونه(١) اسما ففي الاستفهام، كقول فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: ٢٢]، وكذلك في الجزاء، مثل: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: ٢]، وكذلك في التعجب، مثل: ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٧٤]؛

ولا تكون صلةً في الاستفهام، والجزاء، والتعجب، وإذا وَلِيَ "ما" في الجزاء فعلٌ ماضٍ، صار معناه مستقبلا، مثل: "ما صنعتَ أصْنع"، وتكون في الخبر بمعنى "الذي"، ولا بدّ له في الخبر من صلة كصلة "الذي"، و"إذا"، وإذا وصلت "ما" كانت معرفةً كالذي، فتكون مع الفعل اسما للمصدر، نحو: "يُعْجبني ما صنعت"، أي صنعُك، ويكون ظرفا مثل: "أنا أُحْسنُ إليك ما أحسنتَ إليّ"، أيْ مدةَ إحسانك؛

وإذا كان "ما" اسما، كان عبارة عن ما لا يعقل وعن صفات العقلاء، فإذا قيل: "ما عندك؟"، فجوابه: ثوب، أو فرس، أو نحوه، ولا يقال زيد، ولا رجل، وإذا قيل: ما زيد؟ [٣٧/أ]

قيل الطويل أو الأسود، وإذا قيل: "ما حالك؟"، قيل: صالح، أو نحوه، وإذا أخبره عن من يعقل، فهو توسُّع كقوله: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء: ٣]، أي من طاب لكم.

= «قَضَى رسولُ الله ـ ﷺ ـ بالشُّفْعَةِ في كل ما لم يُقْسَم» رواه البخاري في مواضع منها (٢٢٥٧) في الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم؛ ومسلم (١٦٠٨) في المساقاة، باب الشفعة.

(١) عودة إلى بيان القسم الثاني من قسمي حرف "ما".

حرف لا:

هو حرف عطف[1]، ينفي المُضارِع، إذا أريد به الاستقبال، وإذا نفيت به اسما نكِرة، وبنيتَه على الفتح فهو نفي للجِنْس، نحو: "لا رجُلَ عنْدَكَ"، وقوله: ﴿لَا رَيْبَۛ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢]، ويجوز فيه الرفعُ، لأنه في موضع الابتداء، قال الله تعالى: ﴿لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٢]، قرئ بالرفع والفتح[2]، فإن فصَلْت بين "لا" وبين النّكرة، رفعْتَ، كقوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصافات: ٤٧]؛

وإن دخل عليه الألف، صار تمنّيا واستفهاما، والوجْهُ في التمني النصبُ بغير تنْوين، كقولك: "ألا ماءَ أشْرَبُه"، ويدخل لا في جواب القسم نحو: "والله لا قمتُ"، أي لا أقوم، ويكون أيضا صلةً، كقوله: ﴿لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٨]، أي ليعلَم.

حرف لو ولولا:

معنى "لو": امتناع الفعل لامتناع غيره، و"لولا" معناه: امتناع الفعل لوقوعِ غيره، وقد يكون تحريضا بمعنى: هلَّا.

حرف بل:

لتدارك الكلام، بالإضراب عن الأول، وإثبات الثاني وهو من حروف العطف، وليستقيم به الكلام.

---

(١) ويكون عاملاً وغير عامل، وأصول أقسامه ثلاثة: لا النافية، ولا الناهية، ولا الزائدة. وانظر تفصيلها في الجنى الداني في حروف المعاني (ص: ٢٩٠).

(٢) الرفع قرأ به الكوفيون وابن عامر ونافع، والنصب والتنوين لابن كثير وأبي عمرو وانظر: سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي (ص: ١٦٤).

حرف مِنْ:

قد يأتي لبيان الجنس من الجنس، ولرفع الاحتمال من الكلام، نحو: "خاتمٌ منْ حديد"، ويدلّ عل التبعيض، إذا دخل على الواحد من الجنس أو على الجنس، نحو: "أكلت من الرغيف، وأكلت من التمر"، وإذا دخل على الأماكن كان لابتداء الغاية، وإذا قلت: "ما جاءني رجل"، احتمل النفي واحتمل أنه لم يأتك رجل وحده، فإذا قلت: "ما جاءني مِنْ رجل"، زال الاحتمال بمِنْ وانتفى به الجنس، وقد يكون صلةً كقوله: ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقد يكون بمعنى عن: مثل: ﴿أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٤]، وبمعنى "على"، كقوله: ﴿وَنَصَرْنَاهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٦]، وبمعنى الباء، كقوله تعالى: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١٢]، أي بأمره.

حرف إلى:

يدل على انتهاء الغاية، وقد تدخل الغاية في حكمها، وقد لا تدخل، فإن ذكرت الغاية لإسقاط بعض الحكم دخلت في حكم اللفظ، كقوله: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٧]، لولا الغاية لدخل ما فوق المرافق في حكم الغسل، فلذلك دخلت الغاية فيه، وقد يكون بمعنى الباء: كقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٦]، أي بهن.

حرف في:

بمعنى الوِعاء والظّرف، نحو: "زيد في الدار"، و"القتال في صفَر"،

ولا يجب أن يكونَ الوعاء في حكم المظروف به، ولذلك قلنا في قول من قال: "لزَيدٍ عليّ أو عندي ثوبٌ في منديل"، أنّ إقراره يتناول الثوب دون المنديل، وزعم العِرَاقِيّ أنه إقرارٌ بهما، واجتمع الفريقان أنه لو أقرّ عبد في دار أو فرس في اصطبل أو سَرج على دابة، أنه لا يكون إقرارا بالظرف؛

وقد يكون بمعنى: على، كقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧٠]، أيْ عليها؛ ويكون أيضا بمعنى: "مِنْ"، كقوله: ﴿وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ [النساء: ٥]، أي منها.

حرف ثمّ:

حرف عطف، يعطف به الاسم على الاسم، والفعل على الفعل، ويُشرك بين المعطوف والمعطوف عليه في الإعراب والمعنى، ويوجِب تراخي الثاني عن الأول، فإن جاء بمعنى الواو أو بمعنى شيء آخر، فمحمولٌ عليه بدلالة.

وكذلك كل ما استدل به في جدله بأحد الحروف على ما وضع له فذلك سديد، ومن حمله على غير موضوعه في اللغة افتقر إلى دلالة بها يحمله على تأويله.



الفصل الحادي عشر
في شرط المجمل والمحكم وأنواعهما، وكيفية استعمالهما

[المجمل]

إن المجمل الذي لا يعرف معناه بنفسه، على أقسام:

* أحدها: أن يكونَ إجمالُه في الحكم والمحكوم فيه، كقول القائل: "لفلان في بعض أموالي حق"، لأن الحكمَ الذي هو الحق مجمل لا يُعلم جنْسه ولا مقداره، والمال الذي هو المحكوم فيه مجمل لا يعرف جنسه.

* والقسم الثاني: إجمال في الحكم دون المحكوم فيه، كقوله [٣٧/ب]: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، وكذلك قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

* والقسم الثالث: إجمال في المحكوم فيه دون الحكم، كقول الرجل: "طلقت إحدى نسائي، أو أعتقت أحد مماليكي".

* والرابع: أن يكونَ الحكم والمحكوم له مجملين، والمحكوم فيه معلوما، كقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، فالمحكوم فيه معلوم، وهو القاتل، والمحكوم له الولي، والحكم السلطان، وهما مُجْملان.

۞ والخامس: أن يكونَ الإجمال من جهة علة الحكم، كقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

۞ والسادس: أن يكونَ إجماله من جهة صلاحه لأمرين، مع إجماع الأمة على أن المراد أحدهما، كآية القرء في العِدة مع صلاح الاسم للحيض والطهر، ولولا إجماع الأمة على أن المراد به أحدُهما لحملناه عليهما.

۞ والسابع: أن يكونَ إجماله لاتصال استثناء مبهم به، كقوله: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٢].

۞ والثامن: أن يكونَ إجماله لتقييده بوصف مجمل، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، فصار النكاح المشروط فيه الإحصان مجملا، يحتاج إلى تفسير.

۞ والتاسع: أن يكونَ اللفظ في اللغة معقول المعنى، وضمّت الشريعة إليه أوصافا وشروطا لا يجزئ دونها كالصلاة والحج، وذلك مجمل عند أكثر أصحابنا، ومنهم من أجاز الاستدلال به في عموم اسمه في اللغة، وجعل ما ضمت الشريعة إليه من الشروط كالتقييد له بالصفة، وزعم بعض أصحابنا أن قوله: "أحل الله البيع"، مجمل لاقترانه بتحريم الربا، والصحيح أنها مجملة في البيوع التي فيها الربا، فأما بيع لا ربا فيه، فهو داخل في عموم التحليل[1]؛

وقد زاد بعض أَهْل الرأي في المُجْمل عليها قسما، فزعم أن العموم

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٦٧)، وبه قال الإمام الجويني، وفي المسألة خلاف بين الأصوليين، ينظر في موضعه من البحر المحيط.

إذا خُصَّ منه شيء معلوم صار مجملا في الباقي[1]، وهو اختيار الكرخي[2] وعيسى بن أبان[3]، وقد وافقونا على أن التخصيص بالاستثناء المعلوم لا يمنع من إجراء اللفظ على عمومه في الباقي منه بعد الاستثناء.

فهذا بيان أقسام المجمل.

[المحكم والمتشابه]

فأما المحكم والمتشابه فقد اختلفوا في معناهما، وفي العلم بالمتشابه؛

فزعم قوم من القَدريَّة كواصل بن عطاء[4] وعمرو بن عبيد[5] أن: المُحْكَمات ما أخبر الله ﷻ به من وعيد الفساق، والمتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه، وقد حرمه، كالنّظَرة والكذبة ونحوهما، لأن الله تعالى علم أنه يكون في عباده خوارج، يدَّعون في المتشابه ما يدعيه غيرُهم في المحكم، والذين في قلوبهم زيغ هم الخوارج، يتَّبعون ما تشابه منه في تكفير كل من كذب أو عصى أيةَ معصية كانت، ثم قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، أي لا يعلم العقاب على الصّغائر هل يكون أم لا إلا الله؛

وزعم الأَصَمّ[6] أن المحكمات هي الحُجَج التي احتج الله بها في القرآن، على أهل الكتاب ممّا في كتبهم، واحتجاجُه على المشركين مما عرفوه من

---

(١) وانظر البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٣٦١).

(٢) تقدمت ترجمته.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) تقدمت ترجمته.

خلقهم من الماء ونقلهم في الأصلاب، وموتهم وإخراج الفواكه لهم، والمتشابه ما احتجّ به عليهم في نبوة محمد ﷺ، وفي البعث بعد الموت وسائر ما أنكروه فاتبعوا فيه الفتنة؛

وزعم الإسكافي[1]: منهم أن المحكمات هي الآيات التي لا تأويل لها غير ظاهرها، والمتشابه ما احتمل وجهين أو وجوها من التأويل؛ وقال آخرون: منهم: المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ.

والصحيح عندنا: أن المحكم من الآيات ما أمكن معرفة المراد منه بظاهره أو بدلالة تكشف عنه، والمتشابه ما لا يعلم تأويله إلا الله؛

فأما قول واصل فوجب أن يكونَ الآيات [١/٣٨] التي في الأحكام وليس فيها وعيد، بين الباب والدار، لا محكمة ولا متشابهة، وكذلك ما ليس فيه احتجاج، وإنما فيه أمر ونهي، على قول الأَصَمّ يلزمه أن لا يكون محكما ولا متشابها، ومن تأوّل المحكم والمتشابه على الناسخ والمنسوخ، لزمه فيما ليس بناسخ ولا منسوخ، أن لا يكون محكما ولا متشابها، وإن كان فيه بيان أحكام كثيرة.

وقد اختلفوا في إدراك علم المتشابه:

فقال فقهاء أصحابنا مع أكثر متكلميهم كالحارث والقلانسي: انه لا يعلم تأويله إلا الله ﷻ، ووقفوا على "الله" من قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

(١) تقدمت ترجمته.

وذهب أبو الحسن **الأَشْعَري** مع المعتزلة إلى أنه لا بد من أن يكونَ من جملة الراسخين في العلم من يعلم تأويل المتشابه، ووقف هؤلاء على العلم، من قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: آية ٧].

والقول الأول أصحّ عندنا، لأنه قول ابن عباس وابن مسعود وأُبيّ بن كعب، وذلك أن في مصحف ابن مسعود: «ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وإن تأويله إلا عند الله، والراسخون في العلم يقولون ءامنا به»، فلو عطف الراسخون على الله لخفضهم، وفي مصحف أُبيّ: «وما يعلم تأويله إلا الله، ويقول الراسخون في العلم آمنا به»، وكذلك رواه عبد الرزاق عن معمر عن طاوس عن ابن عباس، وهذا القول اختيار أبي عبيد والأصمعي وأحمد بن يحيى النحوي، وبه نقول.

ويدخل الحروف المقطعة في أوائل السور في جملة المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وأقوال المتأولين لها متعارضة ليس بعضها أولى من بعض[1].



(١) نقله عنه الإمام الزركشي معتمدا إياه في البحر المحيط (٢/١٨٨) وما بعدها.

الفصل الثاني عشر

في كيفية الاستدلال بألفاظ الأمر والنهي والنفي وشروطها

[في مقتضى لفظ الأمر]

اختلفوا في صيغة **الأمر** فذهب عامة الفقهاء إلى استعماله على الوجوب بظاهره، ولم يصْرِفوا عنه إلى غيره إلا بدلالة.

وزعمت المعتزلة أن الأمر إنّما يقتضي حسْنَ المأمور به، وقد يكون الحسَن واجبا ونذْبا، فكونه ندبا يقين وفي وجوبه شك، فلا يجب إلا بدلالة.

وقالت **الواقفية** إنّ صيغة الأمر مشتركةٌ في وجوه لا يدل على واحد منها بظاهرها، وإنما يحمل على بعض الوجوه بدلالة، وهذا مذهب الأشعري[١] ومحمد بن شبيب البصري[٢] والخالدي[٣].

---

(١) انظر تفصيل النقل عن الأشعري في البحر المحيط في أصول الفقه (٣/٢٧٠ ـ ٢٧٣).

(٢) محمد بن شبيب المرجئ هو من أصحاب النظّام، وإليه تنسب "الشبيبية" أي الذين جمعوا من القول بالقدر والإرجاء وانظر: الأنساب للسمعاني (٨/٥٧)، (١٢/١٨٧)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (٤/١٧٨).

(٣) سماه الشهرستاني في الملل والنحل (١/١٣٨) أبا محمد عبد الله بن محمد بن الحسن الخالدي، وهو معتزلي مرجئ، ومن معاصري أبي الحسن الأشعري، وله معه مناظرات أشار إليها ابن عساكر في تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري (ص: ٤٠٠)، وله عليه نقوض منها: (القامع لكتاب الخالدي في الإرادة) (نقض كتاب المهذب للخالدي)=

وهذا كله كلام في مقتضى لفظ الأمر عند إطلاقه.

[وجوه استعماله في الدلائل]

فأما وجوه استعماله في الدلائل فكثيرة:

۞ منها: الندب والترغيب كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

۞ ومنها: معنى الإرشاد إلى ما هو الأوثق والأحْوط للعباد، كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وهذا على قوْل من لا يَرى الإشْهاد والرَّهن في الديون واجبا، وهو قول الأكثرين.

۞ ومنها: معنى التخيير والإباحة، كقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

۞ ومنها: معنى الطلب والسؤال، إذا خاطب المخاطب من هو فوقه في الرُّتبة كقولنا: "ربِّ اغفر لنا وارحمنا".

۞ ومنها: أن يكونَ صيغة الأمر بمعنى التمني كقول امرئ القيس[1]:

= (نقض كتاب الخالدي الذي نفى فيه رؤية الله تعالى بالأبصار)، وغيرها مما أشار إليه ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (ص: ١٣١).

(١) من معلقته المشهورة التي مطلعها: قفا نبْك من ذكرى حبيب ومنزل..؛ وانظر: شرح المعلقات السبع للزوزني (ص: ٣٥).

ألا أيُّها الليل الطَّويل ألا انْجلى بصُبْح وما الإصباح منْك بأمْثَلِ

❁ ومنها: إبانة التعجيز والتقريع كقوله: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: ٦]، وكذلك قوله: ﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

❁ ومنها: أن يكونَ بمعنى التهديد والوعيد، كقوله: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿ٱعْمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَٰمِلُونَ﴾ [هود: ١٢١]، وكذلك قوله: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ٩].

❁ ومنها: أن يكونَ [٣٨/ب] في معنى التقرير بالعجز، كقوله: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠]، وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَكُمْ كَيْدٌ فَكِيدُونِ﴾ [المرسلات: ٣٩].

❁ ومنها: أن يكونَ بمعنى الإنذار والتحذير، كقول صالح عليه السلام لقومه: ﴿تَمَتَّعُواْ فِى دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ﴾ [هود: ٦٤].

❁ ومنها: الإهانة، كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٦].

❁ ومنها: معنى التكوين دون التكليف كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨١].

❁ ومنها: تعليم الأدب، كأمر النبي ﷺ بعضَ أصحابه أن يأكل منْ يمين يديه.

❁ ومنها: معنى التسليم والاستسلام، كقول الذين آمنوا لفرعون: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ﴾ [طه: ٧١].

وكلُّ ما ورد من معنى الوجوب أو الندب أو النفل، فهو أمر عندنا،

وكذلك أمرُ التكوين عندنا أيضا أمرٌ، وزعم بعض المتأخرين أن النّفْل طاعة لكنا لم نؤمر بها، ولا يكون الأمر إلا موجِبا.

فأما الوارد في معنى الإباحة فقد زعم الكعْبي وأتباعُه من القَدريَّة أنه أمْر، وأن المباح مأمور به[1]، وقال أَصْحَابنا، وأكثر المعتزلة أنه مخيَّر فيه وليس بمأمور به.

[في من يدخل في الأمر المطلق من المكلفين]

واختلفوا فيمن يدخل تحت الأمر المطلق من المكلفين:

فقال أصحابنا بدخول الجميع فيه من مؤمن وكافر؛

وزعمت القَدريَّة أن الله ما خاطب الكفَرة بالعبادات الشرعية، وإنما وجب عليهم الإيمان، فإذا آمنوا خوطبوا بعد الإيمان بالشرائع؛

وقال من يدعي منهم الاضطرار إلى المعارف: أن الخطاب كلَّه لمن عرف الله تعالى وآمن به، ومن لم يعرفْه لم يكن مخاطبا، وهذا قول ثمامة والجاحظ وعَذَّرَ هؤلاء عامّةَ الدهرية، وعبدة الأصنام وسائر الكفرة، في جهلهم بالله تعالى ولم يروا عليهم في ذلك عقابا.

---

(١) وهي مسألة مشهورة عنه، انتقدها بعض الأصوليين، وتوقف فيها الآمدي في الإحكام في أصول الأحكام (١/١٢٥)، وانظر نفائس الأصول في شرح المحصول (٤/١٥٢٠)، ودرسها الإمام الشاطبي في الموافقات (١/١١١ وما بعدها) في قسم خطاب التكليف، وخلص فيها إلى مسائل جليلة من الأصول والمقاصد.

[في الخطاب بلفظ الذكور]

اختلفوا في الخطاب بلفظ الذكور:

فزعم أَهْل الرأْي: أنه يعمُّ الذكور والإناث، ولا يُقْصَر به على أحد الجنسين إلا بدلالة؛

وقال أصحابنا: أنه مستعمل في الذكور على الخصوص، ولا يدخل الإناث في حكمه إلا بدلالة، إلا أن يستوي في واحده الذكر والأنثى، فيعم جمْعُه حينئذٍ الجنسين كالناس، لأن الواحد منه يستوي فيه الذكر والأنثى وهو الإنسان.

[في مقدار الواجب به]

واختلف القائلون بالوجوب من ظاهر الأمر في مقدار الواجب به:

فذهب أصحاب الرأي مع أكثر أصحابنا إلى أنه يقتضي فعلَ المأمور به مرة واحدة؛

وقال قوم من أصحابنا باقتضائه المداومةَ على الفعل على حسب الإمكان؛

وكل من قال فيه بالمداومة عليه إذا ورد مطلقا، زعم أنه متى ورد مقيَّدا بوقت أو شرط تكرّر بتكرُّر الوقت أو الشرط؛ ومن قال بأن مطلقه يقتضي الفعل مرة واحدة، اختلفوا فيما كان منه مقيدا بشرط أو وقت، فمنهم من حمله على مرة واحدة، ومنهم من جعله مكررا بتكرر وقته وشرطه.

[في الأمر إذا تكرر لفظه]

واختلفوا في الأمر إذا تكرر لفظه:

فمن قال في الأمر الواحد أنه يقتضي المداومة قال في تكريره أنه يقتضيها أيضا؛

ومن قال إن مطلقه للمرة الواحدة اختلفوا في تكرار لفظه، فزعم أَهْل الرأْي منهم أنه يقتضي تكرير الفعل، كقول القائل لوكيله: "تصدق بدرهم"[(١)]، إذا قاله مرتين، زعموا أنه يقتضي التصدق بدرهمين، وقالوا فيمن قال لامرأته المدخول بها: "أنت طالق أنت طالق"، انه يلزمه طلاقان، وقالوا فيمن أقر في مجلس الحكم بدرهم ثم أقر له بدرهم في مجلس آخر، أنه يلزمه درهمان.

وقال أصحابنا أن تكرير لفظ الأمر تأكيدٌ له، ولا يقتضي غير مقتضاه في المرة الواحدة.

وكلُّ من أوجب المداومة على فعل [١/٣٩] المأمور به فإنه يوجبه على الفور، ويستدل به على وجوب المبادرة إليه، ومن زعم أنه يقتضي الفعل مرة واحدة اختلفوا فيه عند إطلاقه، فمنهم من حمله على الفور، وأوجب المبادرة إليه بلا مهلة، وهذا اختيار الصَّيرفي، وكذلك حكاه الكَرْخي عن أصحاب الرأي، وقال أكثر أصحاب الشَّافِعيّ بجواز التأخير فيه على شرط السَّلامة من الفوت.

---

(١) في حاشية الورقة: لعله بدرهم؛ وهو ما اثبتناه، وكان الأصل: بدرهمين.

[في الأمر المعلق بوقت]

وإذا كان الأمر معلقا بوقت لا يستغرقه، فقد اختلفوا فيه:

فقال أصحابنا: إنه يدل على وجوب الفعل المأمور به في أول الوقت موسّعا فيه، كالصلاة المفروضة في أوائل أوقاتها، فإذا انتهت في الوقت إلى مقدار لا يزيد على فعلها فيه صار الوجوب فيه مضيقا، وإلى هذا صار بعضُ أَهْل الرأي وهو محمد بن شجاع البلخي[١].

وقال الباقون منهم: إن الوجوب متعلِّق بآخر الوقت دون أوله؛

واختلف هؤلاء في فعله إذا فعله في أوّل الوقت، فمنهم من زعم أنه في أول الوقت نفل يمنع من لزوم الفرض في آخره، وكذلك قال في تعجيل الزكاة قبل الحول انه نفل يمنع لزومها بعد الحول، والطهارة قبل دخول وقت الصلاة نفل يمنع لزومها بعد دخول وقت الصلاة؛ وقال آخرون إن الفعل في أول الوقت موقوف فإن لَحِق صاحبه آخر الوقت، وهو من أهل الخطاب بمثله، كان الفعل في أول الوقت فرْضا.

وأجْمعت الأمة على أنَّ الأمر الذي هو على الوجوب إما بظاهره عن الأكثر وإما بدلالة عند الواقفية والمعتزلة، إذا امتثل المأمور ما وجب عليه بالأمر، أنه يُجزيه عن فرضه، وزعم ابن الجُبَّائِي واتباعه من القَدريَّة أنه يجوز أن يجب ما لا يجزئ فعله، وهذا خلاف مردود بإجماع السلف على خلافه.

وكلُّ قائل في الأمر باقتضائه وجها من الوجوه التي ذكرناها يستعمله فيه

---

(١) تقدمت ترجمته.

بظاهره ولا يصرفه عنه إلى غيره إلا بدلالة.

[اختلافهم في صيغة النهي]

واختلفوا في صيغة النهي كاختلافهم في صيغة الأمر؛ فمنْ حمل الأمر بظاهره على الوجوب، حمل النهي بظاهره على التحريم، ومن توقف في الأمر توقف في صيغة النهي.

وفرّقت القَدريَّة بين الأمر والنهي، فزعمت أن النهي يقتضي القبْح في المنهي عنه، وكلُّ قبيح حرام، والأمر يقتضي حسْن المأمور به، والحسن يكون ندبا ويكون واجبا[1]، وصرفه إلى الندب بظاهره.

واختلَف منْ حمَل النهي على التحريم في فساد المنهي عنه:

فقال أكثر أصحابنا بدلالة النّهي على فساد المنهي عنه، ولا يحمل على صحّته مع كونه حراما إلا بدلالة، كالبيع في وقت النداء والصلاة في الأرض المغصوبة، والوضوء بالماء المغصوب؛

وزعمت القَدريَّة أن النَّهي وإن دلَّ على التحريم لا يدل على فساد المنهي عنه.

وكلُّ من قال بدلالة الأمر على الوجوب ودلالة النهي على الفساد والتحريم، فإنه يقول إن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، ودلالة على تحريم ضده، والنَّهي عن الشيء دلالةٌ على وجوب ضدِّه، إن كان له ضد واحد، ووجوب أحد أضداده إن كان له أضداد.

---

(١) في الأصل: وكل قبيح حرام يقتضي حسن المأمور به.. وضرب عليها المصنف....

وزعمت القَدريَّة أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضده لفظا ولا معنى.

واختلفوا في **لفظ النفي** فجعله بعضُ أَهْل الرأْي مجْملا لاحتماله نفْي العين ونفْي الكمال، وقلنا إن ظاهره ينفي العين، وقد ذكرنا قبل هذا[1] وجوه كل نفي وردت الشريعة به وتأوّلنا جميعه على نفي العين دون الكمال، والله أعلم بالصواب. [٣٩/ب]



(١) في الفصل الحادي عشر من هذا الباب، في المجمل وما يعد مجملا وما لا يعد.

الفصل الثالث عشر
في بيان الاستدلال بالعلل الشرعية

اختلفوا في كيفية الجمع بين الأصل والفرع بالعِلّة:

فقال قوم من أهل البدع أنّ الاعتبار في ذلك بتشابه الأصل والفرع في الصورة، وهذا قول الأَصَمّ[1]، ولهذا زعم أن ترك الجَلسة الأخيرة في الصلاة لا يضرُّها، قياسا على ترك الجلسة الأولى فيها، لاتفاقهما في الصورة، وزعم أن القراءة في الصلاة غيرُ واجبة، وكذلك التكبيرة الأولى قياسا على التكبيرة الثانية والثالثة، وقياس قيام القراءة على قيام المصلى عن ركوعه في سقوط القراءة فيهما لاشتباه القياس في الصورة؛

وهذا القائل لا اعتبار بخلافه في الفقه، مع قوله بنفي الأَعْرَاض ومع قوله بالقَدَر، مع مخالفة إجماع الأمة في إبطاله الإجارات، وفي إجازته الوضوء بالخلّ، ونحو ذلك.

وزعم قوم أنه من شرط العِلّة أنْ تكون جامعةً بين الأصل والفرع في جميع الأحكام، وهذا قول من قاس النبيذ على الخمر في رد شهادة شاربه، وإن استحله؛ ويلزمه على هذا تكفير مستحله كما يكفر مستحل الخمر، وهذا خلاف الإجماع.

(١) تقدمت ترجمته.




وقال جمهور القائسين: يجوز قياس الفرع على الأصل بعلة، سواء كانت العِلّة صفة أو حكما شرعيا إذا كان له تأثير في الحكم المنوط به.

واختلفوا فيما يستدل به على صحّة العِلّة فزعم النَّظّام أن العلل الشرعية كلّها باطلة، إلا علة ورد النصّ عليها، فزعم لذلك أن الدّلالة على صحة العِلّة الشرعية نصّ صحيح عليها، كقول صاحب الشرع: "حرَّمت الماعز لأنه ذو أربع"[١]، فيدل ذلك على تحريم كل ذي أربع.

وقال قوم من أصحابنا: دليل صحة العِلّة وجوه، منها التأثير في الحكم في أصلها وفرعها.

وقال آخرون منهم: دليل صحتها سبرُها بإفساد كل علّة في المسألة سواها؛

وكان ابن أبي هريرة[٢] يزعم أن الدلالة على صحة العِلّة، وجودُ الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعه، وهذا قولٌ يرده التعليل في مسائل الربا لأن العِلّة في الذهب والورِق غير العِلّة في المطعومات، وكل واحدة من العلّتين يوجد حكمها بوجودها ولا يرتفع بارتفاعها، **وإنما يراعى الطرد والعكس في العلل العقلية**، وأما **الشرعيات** ففيها علل لا تنعكس، كتعليل وجوب القتل، تارة بالردة وتارة بالقَوَد، وتارة بالزنا مع الإحصان.

وأما الاستدلال على كون الأصل معلولا بالعِلّة التي بها يقاس الفرع عليه فمن وجوه:

---

(١) ليس نصا شرعيا وإنما هو مثال فقط.

(٢) تقدمت ترجمته.

❁ منها: أن تكون العِلّة منصوصا عليها، إما بلفظ التعليل، كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وقول النبي ﷺ: «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر»[١]، وإما تنبيه النص عليها كقوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا يبس»[٢]، فلما قالوا نعم: «نهى عن بيع الرطب بالتمر»[٣]، وإما بالنص على علّة ضدّ حكمها كقوله عليه السلام في الهرة: «إنها ليس بنجسة[٤]»[٥]، في الدلالة على أنه إنما أمرَ بإراقة سؤرِ الكلْب لنجاسته.

❁ والوجه الثاني في معرفة العِلّة: أمرُ النبي ﷺ بحكم عند السؤال عن شيء على صفة مخصوصة، فيعلم به أن تلك الصفة علّة للحكم كأمره عليه السلام برجْم ماعز عند إقراره بالزنا والإحصان، وأمره بالكفّارة عند ذكر الوطء في الصوم شهر رمضان.

---

(١) متفق عليه من حديث سهل بن سعد: رواه البخاري في مواضع منها: (٦٢٤١/طوق) في الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ومسلم (٢١٥٦/عبد الباقي) في الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، مالك (٥٥٢)، في البيوع، باب ما يكره من بيع التمر؛ ومن طريقه الترمذي (١٢٢٥)، في البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة؛ وابن ماجه (٢٢٦٤)، في البيوع، باب بيع الرطب بالتمر؛ قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٤) اللفظ المعروف الذي وجدناه في التخريج هو "ليست بنجس" بدون هاء، وهو الصواب، كذلك ضبطه القاضي عياض في مشارق الأنوار على صحاح الآثار (٤/٢)، وقال: "يُقَال نجَس بفتحها للْوَاحِد والاثنين وَالْجمع وَالذكر وَالْأُنْثَى قَالَه الْكسَائي".

(٥) هو من حديث أبي قتادة: أخرجه مالك في الموطأ (٢٢) في الطهارة، باب الطهور للوضوء، وأبو داود (٧٥/شعيب) في الطهارة، باب سؤر الهرة، والترمذي (٩٢/بشار) في الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وانظر تفصيل تخريجه في تلخيص الحبير (١٩١/١).




۞ والوجه الثالث: أن يشرع فعلا عند سبب يكون علته كسجوده للسهو حين سها.

۞ والوجه الرابع: هو الاستدلال على علّة الأصل **بالسبْر والتقسيم** وإفساد [٤٠/أ] ما سوى علّة واحدة يشار إليها.

ومن شرط العِلّة الشرعية عندنا صحةُ تعليق الحكم بوصفها؛ ولهذا أبطلنا قولَ من جعل الردة علّة لسقوط قضاء الصلوات والصوم، وأباح الفطر والقصر في سفر المعصية، **لأن المعصية لا تكون علة للرخصة والتخفيف**.

ومن **شرطها** سلامتُها من النقض على قول من لا يرى تخصيص العِلّة؛

[تخصيص العلة الشرعية]

واختلفوا في **تخصيص العِلّة** الشرعية إذا كان وصفُها **حكما شرعيا**[1]؛ فمنع منه بعض المتأخرين وأجازه أكثر القائسين، وقاس الشَّافِعِيّ رقَبَةَ الظهار، على الرقبة في القتل في شرط الإيمان، بعلة أن كل واحدة منهما كفارة بالعتق، وقال في زكاة مال اليتيم: لأنه مالك مسلم حال الحول على نصابه، وقال في الذمي يصحّ ظهاره لأنه يصح طلاقه، وقال في العبد والذمي يصحُّ لعانهما لأنه يصح طلاقهما.

وقال مالك: كلُّ فطْر بمعصية يوجب الكفارة.

وقال أبو حنيفة: المنيّ نجس، لأنه ينقض الطهارة بخروجه؛

وفي هذا تنبيه على التعليل بالأحكام في جملة القائسين.

---

(١) راجع البحر المحيط في مسألة التعليل بالحكم الشرعي (٢١٠/٧).

[التعليل بالاسم]

والتعليل بالاسم يبنى على هذا الخلاف، فمن منع التعليل بالحكم منع التعليل بالاسم، ومن أجاز ذلك أ جاز هذا[1].

ولهذا قلنا: أن بيع الكلب فاسد، لأنه كلب كغير المُعلَّم.

وقال مالك: في زكاة العوامل إنها نَعَمٌ كالسوائم.

وقال أَهْل الرأْي: لا تكرار في مسح الرأس لأنه مسح كالتيمم.

[التعليل بلفظ النفي]

واختلفوا في التعليل بلفظ النفي:

فأنكره قوم؛

وقلنا لا يجوز في العقليات، وجائز في الشرعيات.

وقد علّل الشَّافِعيّ في خَرَاج المبيع في ولد ونتاج وثمرة وغَلة، بأن ذلك كلَّه لم يقع عليه صفقة البيع.

وقال المُزَني في إباحة القَصر، وإن لم ينْو القصر، بأنه لا عزم له على المقام والإتمام.

(١) اختلفوا في ذلك وحكى الرازي الاتفاق على المنع من التعليل بالاسم، ونوزع فيه، ولكن حكى الزركشي مذاهب في المسألة أوصلها إلى أربعة، ثالثها الجواز في الاسم المشتق دون اللقب، رابعها التمييز في المشتق بين المناسب وغيره وانظر البحر المحيط (٧/٢٠٦ ـ ٢٠٧).




وأجمع القائسون على جواز التعليل للنفي كما أجازوه للإثبات.

وجائز في **الشرعيات** ثبوتُ أحكام مختلفة بعلّة واحدة، كالحيض علّة لتحريم الصلاة والصوم والاعتكاف والطواف، وقراءة القرآن، وسجود التلاوة، ووطء الزوج؛ وكذلك الإحرام علّةٌ لتحريم الطِّيب، ولُبس المخيط في الرجل، وتحريم أخذ الشعر والظُّفر، وقتل الصيد وتحريم الوطء وتخمير الرأس والوجه، **ولا يكون العِلّة العقلية علةً لحكمين، وإن جاز كونها دلالة على حكمين**[1].

وجائز أيضا **أن تكون العِلّةُ الشرعية** تأثيرُها في بعض محالّها أكثرَ من تأثيرها في محلّ آخر، فإن الإحرام علّةٌ لمنع الرجل دون المرأة عن تخمير الرأس، وعلّة في المرأة في النهي عن تخمير وجهها، وهو **مانع** للرجل عن لبس المخيط، ولا يمنع المرأة من ذلك.

والعِلّة [الشرعية][2] أحكامُها في كلّ ما وجدت فيه سواء.

[الشرط في العلة]

واختلفوا في العِلّة الشرعية إذا شرط فيها مقدّمات لها:

كالزنا الموجب للرجم بشرط الإحصان، وتكميل حد الزاني مائة بشرط الحرية.

---

(١) كالإرادة مثلا علة لتخصيص أحد الجائزين، ودليل على حياة من صدرت منه، وعلى علمه. انظر ما تقدم له في الفصل الثالث من هذا الباب.

(٢) لعل الصواب: والعلة العقلية، وذلك حتى تصح المقابلة بالشرعية، وكون العقلية تأثيرها واحد في أحكامها.

فقال قوم من أصحابنا: إن جميع ذلك علةٌ للحكم ؛ وقال آخرون منهم: إن العِلّة فيها هي الصفةُ الجالبة للحكم ، دون المقدّمة المشروطة في حكمها ، وبه قال أصحاب الرأي ، ولهذا قالوا في رجل شهد عليه أربعة بالزنا وشهد آخرون بإحصانه فرجم ثم رجع الشهود عن الشهادة أن الضمان على شهود الزنا ، وقالوا أيضا في شاهدين شهدا على رجل أنه أعتق عبده أمس ، فقضى القاضي بعتقه وشهد آخران بأن ذلك [٤٠/ب] العبد كان قد جنى أولَ مِنْ أمس ، وأن المولى علم بالجناية فألزمه القاضي بالدية ، وجعله بالعتق مختارا للفدية ، ثم رجع الشهود كلُّهم أن ضمان الدية على شهود الجناية وضمان القيمة على شهود العتق.

قالوا: ولو أن شهود الجناية شهدوا أولا بالجناية فقضى القاضي بها ، ثم شهد شاهدان آخران بأنه إنما أعتقه بعد الجناية فألزمه القاضي الدّيَة ، ثم رجع الشهود ، أن شهود العتق يضمنون في هذه الحال الدية ، لأن لزومها تعلَّق بشهادتهم.

واختلف أصحاب الشَّافِعيّ في هذه المسألة:

فقال أبو حفص[1] بن الوكيل[2] إذا رجع شهود الزنا وشهود الإحصان

(١) غير واضحة في الأصل وصححناها من النقل عند الزركشي في البحر المحيط (٧/٢١٧ - ٢١٨).

(٢) عمر بن عبد الله بن موسى أبو حفص بن الوكيل البابشامى. كذا ذكره المطوعى في المذهب مصرحا باسمه ، قال: وهو فقيه جليل الرتبة من نظراء أبى العباس بن سريج وأصحاب الأنماطى ، ثم هو من كبار المحدثين والرواة وأعيان النقلة ، قال: ويقال إنَّ المقتدر استقضاه على بعض كور الشام فلذلك عرف بالباب شامى لطول بقائه بها. قال الشيخ أبو إسحاق:=




بعد الرجم، فعلى شاهدي الإحصان ثلثُ الدِّية، وعلى شهود الزنا أربعة أسداسها، وإن رجع واحد منهم عن الشهادة أيّهم كان فعليه سُدُس الدية، وإن رجع شاهدا الإحصان، عن شهود الزنا فعليهما برجوعهما عن شهادة الإحصان ثلث الدية، وبرجوعهما عن شهادة الزنا ثلثاها.

وقال أبو ثور: إن قال الراجعون عن الشهادة: تعمّدنا، وجب القوَد على شهود الإحصان، وإن قالوا: أخطأنا، فالدية في مال شاهدي الإحصان في ثلاث سنين، وزعم أن علة الرجم إنما هو الإحصان عند الزنا، والزنا علة للجلد، وعلى قوله، إن رجع شهود الزنا فلا شيء عليهم.

وقال آخرون من أصحابنا: إذا رجع الشهود كلُّهم، فنصف الدية على شاهدي الإحصان، بينهما نصفين، نصفُها على شهود الزنا بينهم أرباعا، وإن رجع أحد شاهدي الإحصان فعليه ربع الدية، وإن رجع أحد شهود الزنا فعليه ثمن الدية.

وأما قولُ الشَّافِعيّ في شهود العتق وشهود الجناية، فهو أن العبد الجاني إذا أعتقه السيّد لزمه الأقلُّ من قيمته أو أرش جنايته، سواء علمَ بالجناية أو لم يعلمْها، ومتى رجم الشهود كلُّهم، فضمان الجناية على شهود الجناية وضمان القيمة على شهود العتق.

وقال أبو ثور: العتق في هذه المسألة باطل، سواء علم بالجناية أو لم يعلم، فلا غُرم عنده على شاهدي العتق.

= مات ببغداد بعد العشر وثلاثمائة. العقد المذهب في طبقات حملة المذهب (ص: ٣٦)، طبقات الشافعيين (ص: ٢٣٦).

واختلفوا في الزيادة في العِلّة بعد توجه السؤال عليها:

فأجازها من أجاز تخصيص العِلّة، ولا وجه لها في قول من لا يرى تخصيصها.

واختلفوا في اشتراط التعدي فيها:

فجعله أصحاب الرأي من شرطها؛

وقال أصحابنا بجواز كونها مقصورة على أصلها، ولهذا علّلوا تحريم الربا في الذهب والورِق، بأنهما ثمنان وقيمتان للمتلفات، وهذا الوصف لا يتعداهما.

واختلفوا في وجوب تأثير العِلّة في أصلها:

فأوجبه أصحابنا؛

وأجاز أَهْل الرأْي قياس الفرع على أصل بعلّة لا تأثير لها في الأصل؛

ولذلك قالوا في رجلين أقام أحدُهما البينة على عبد في يد ثالث، أنه وهبه له وأقْبضه، وأقام الثاني البيّنةَ على أنه باعَه منه، ولم تُوقَّتْ البيّنتان، أنَّ بيّنة الشراء أولى، لأنَّ عدم التاريخ في البينتين يجعلهما كأنهما وقعا معا، ولو وقعا معا، سبق وقوعُ الملكِ بالشراء الملكَ بالهبة، لأن الشراء يوجِب الملك بالعقد، والهبة لا توجب الملك إلا بالقبض، فهذه العِلّة عندهم هي التي أوجبت الحكمَ بالبيع دون الهبة.

ثم قالوا: لو أقام أحدُهما البينة على الرّهن والقبْض، والآخر على الهبة




والقبض[١]، كان الرهن أولى من الهبة، وإن تساويا في أن القبض شرطٌ فيهما، [٤١/أ] لأنّ الرهن يفضي إلى البيع، فقاسوا الرهن على البيع بغير العِلّة التي بها كان البيع أولى من الهبة.

وقالو أيضا: لو أقام رجل البيّنة على شراء العبد ممن هو في يديه، وأقام العبد البينة على العتق، كان العتق أولى لأن فيه قبْضا، ثم جعلوا اليديْن مثلَ العتق، في أنه أولى من الشراء وإن لم يكن فيه قبض، بعلَّة أنه لا يفسخ عندهم، فجعلوا العِلّة في الفرع غير علّة الأصل.

ومثل هذا لا يجوز عندنا، لأن أصْلَنا في تعارض البيّنتين إما إبطالهما وإما استعمال إحداهما بالقرعة أو بالقسمة فيما يحتمل القسمة، ولا معنى لمسألة اليدين عندنا، لجواز فسخه عندنا، فيكون بينة البيع فيه أولى.

وأجمع أصحابنا على فساد كلّ علة جمعت بين أصلين، أحدهما منصوص عليه في إثبات حكم له، والآخر منصوص على نفي ذلك الحكم عنه؛ كعلّة أهل العراق في قياس إِبْطَالهم للمساقاة على المخابرة، واعتلالهم في التَّبْدية في القَسَامة بيمين المُدعى عليه قياسا على الدعوى في الأموال.

وكذلك القياس على أصل ورد النص فيه بالتخصيص فاسد، كقياس أَهْل الرأْي النكاح بلفظ الهبة على نكاح النّبيّ ﷺ بها، مع نزول القرآن بأن ذلك خالصة له[٢] دون غيره.

---

(١) يعني ولم تُوقّت البيّنتان.

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾.

وكل علّة تأخرت عن حكمها فهي فاسدة عندنا ؛ كاعتلال بعض أصحابنا في إسقاط زكاة الخيل بوقوع الاختلاف في جواز أكل لحومها ، لأن الخلاف في أكلها حدث بين الأمة بعد وفاة النبي ﷺ ، ووجوب الزكاة فيما هي واجبة فيه وسقوطها عما ليس فيه زكاة كان مشروعا قبل وفاته.

وكلُّ علة رجعت على أصلها بالتخصيص فاسدةٌ عندنا ؛ كاعتلال أَهْل الرأْي في البُرّ والشعير بالكيل في الربا لأنها تُخصّ منْ أصلِها عندهم ما نقَص عن مقدار الكيل.

وأما فساد العلل بالنقض والقلب ومعارضة ما لا يترجح ، فسنذكره بعد هذا.



الفصل الرابع عشر
في شروط الاستدلال والتقسيمات

قال أصحابنا: إن التقسيم يقع في العلوم القِياسية، كما يقع في المال، وذلك كقسمة الموجود إلى قديم ومُحْدَث، وقسمة المُحْدَث إلى جوهر وعرض، وقسمة العرض إلى أنواعه.

وكذلك قسمة الفُرقة عن النكاح إلى طلاق وفسخ، وقِسمة الميراث إلى فرض وتعصيب، ونحو ذلك.

ومنه قسمة الكلام في المعنى إلى أمر ونهي وخبر، وفي اللّفظ إلى اسم وفعل وحرف.

واختلف أهل الجدل في أنواع القسمة:

فمنهم من قال إنها على ثلاثة أوجه:

أحدها: قسمة الشيء على عدد غريب منه كقسمة المال على مستحقيه.

والثاني: قسمة الجنس على أنواعه؛ كقسمة المُحْدَث إلى الجوهر والعرض، وقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف.

والثالث: قسمة الشيء الذي لا ينقسم إلى أحواله؛ كقوله: إن الشيء لا يخلو من أن يكونَ قديما أو مُحْدَثا، لتحقيق كونه على أحد الوصفين، مع

استحالة اجتماعهما فيه.

ومنهم من قال: القسمة على أربعة أوجه، عادلة وزائدة وناقصة ومتداخلة.

فالعادلة: هي الصحيحة لسلامتها من الزيادة والنقصان والتداخل؛

والزائدة: هي الفاضلة على المقسوم؛

والناقصة: هي المقتصرة عن المقسوم؛

والمتداخلة: ما يدخل بعض أقسامها في بعض.

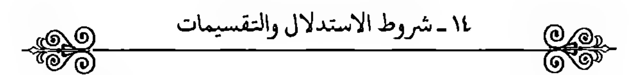
فمثال **الزائدة**، قول القائل: الخبر لا يخلو من أن يكونَ صدقا أو كذبا أو خارجا عنهما؛ لاستحالة خروج شيء عنهما.

والناقصة، كقول القائل: الموجود لا يخلو من أن يكونَ جوهرا أو عرَضا؛ لأن القديم موجود [٤١/ب] وليس بجوهر ولا عرض.

والمتداخلة، كقول القائل: الشيئان إما أن يكونَا متماثلين أو متضادين أو مختلفين؛ لأن الضدّين يدخلان تحت المختلفين، أو المِثْلين، عند من أثبت المتماثلات من الأَعْرَاض متضادة.

وقد ذكرنا قبل هذا[١] أن الشيء إذا صحَّ ثبوتُه، وانقسم قسمين فمتى صحّ أحدهما بطَل الآخر، وإن أبطل أحدهما صحّ الآخر، وإذا انقسم أقساما فصحّة واحد منها، دليل على فساد باقيها، وفساد كلّها إلا واحدا، دليلٌ على صحة ذلك الواحد، وإذا انقسم الشيء قسمين، وانقسم أحد قسمين أقساما

(١) راجع الفصل الخامس من الباب الخامس.



كلها باطلة بطل ذلك القسم، وفي بطلانه دليل على صحة القسم الآخر، ولابدّ من مراعاة هذه الشروط في الاستدلال بالتقسيم.



الفصل الخامس عشر من هذا الباب
في كيفية الاستدلال على تخصيص الظواهر ونسخها

[الاتفاق والاختلاف في تخصيص العموم]

أجمعوا على صحّة دلالة العقل على خروج شيء ما من حكم العموم؛ واختلفوا في تسميته تخصيصا، فسمّاه قوم تخصيصا، وقالوا في قول الله ﷻ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحديد: ٢]، وقد عُلِم تخصيص ذات الباري سبحانه.

ولم يسمّ هذا النوعَ تخصيصا أصحابُ الشَّافِعيّ، لأن التخصيص من العموم لما يصحُّ دخولُه فيه لولا دلالةُ التخصيص، فأما الذي يستحيل دخوله في عموم الخطاب فليس خروجُه عنه تخصيصا.

[تخصيص العام بالاستثناء وشرطه]

وأجمعوا على جواز تخصيص العام بالاستثناء، واختلفوا في شرطه:

فاشترط فيه أكثرُ الأمة اتصالَه بالكلام المستثنى منه؛

وأجاز ابن عباس تأخيرَه عنه[1]، وعلى هذا يبنى الخلاف في تأخير

---

(١) اشتهر هذا عن ابن عباس ﷺ، وقد نقلوه عنه في تفسير قوله تعالى من سورة الكهف: ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤]، واختلفت الرواية عنه ففيها إلى شهر، وفيها إلى=

الاستثناء في الطلاق والعتق وسائر الأيمان، وقد أجازه ابن عباس وزعم أن الاستثناء يلحق باليمين ولو بعد حين، وسوّى فيه بين الناسي للاستثناء وبين العامد، إذا استثنى بعد ذلك.

وقال قتادة: له استثناؤه ما لم يأخذ في كلام غيره؛

وقال الحسن، وطاوس: له استثناؤه ما لم يقم من مجلسه، وبه قال أحمد بن حنبل؛

وقال مجاهد: له الاستثناء بعد سنتين؛

وقال أبو العالية: له تأخير الاستثناء إلى أربعة أشهر.

وكل فريق من هؤلاء يجيزون تأخير الاستثناء عن اللفظ العام إلى الغاية التي أجازوا تأخير الاستثناء في الأيْمان إليها.

وذهب الجمهور الأعظم إلى أن الاستثناء في الأيْمان في العموم شرطُه اتصالُه بالمستثنى منه، هذا قول الشَّافِعيّ ومالك وأبي حنيفة، غير أن مالكًا منع دخول الاستثناء في العتق والطلاق وزعم أنه لا يقع فيهما.

[استثناء الشيء من غير جنسه]

واختلفوا أيضا في استثناء الشيء من غير جنسه:

= أربعين وفيها إلى سنة، وقال الزركشي في المعتبر: "أخرج هذا الأثر أبو موسى المديني في "التبيين لاستثناء اليمين"، والطبراني في المعجم الأوسط رقم (١١٩) (١/٤٤)، وسعيد بن منصور"، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٧٨٣٣) (٤/٣٣٦)، وفي سنده كلام، انظره في المعتبر للزركشي ص: ١٦٢.

فأجازه **الشَّافِعِيّ** وردّه في الإقرار إلى القيمة، وبه قال النّحويون غير أنهم سمّوه **استثناء منقطعا**[1]، وقالوا: إذا قال: "ما جاءني أحدٌ إلا حمارا"، فالمختار فيه النصب، والرفع جائزٌ؛

وقال أصحاب الرأي: إن كان الاستثناء مكيلا أو موزونا، كان من جنس المستثنى منه، وزعموا أنَّ منْ قال: "لفلان عليَّ ألفُ درهم إلا درهم، وإلا درهمان"، لزمه الباقي من جنس استثنائه، وكذلك في "ألف إلا كرّ حنطة"، ووافقونا على الرجوع إلى تفسيره الألف، إذا قال: ألف إلا عبدا أو إلا ثوبا.

[الاستثناء عقيب جمل]

واختلفوا في الاستثناء إذا كان عَقِيبَ جُمَل، وعُطف بعضُها على بعض:

فردَّه أهلُ الرأي إلى ما يليه دون الجميع؛

وقال **الشَّافِعِيّ** برجوعه إلى جميع ما تقدمه من الجُمل، متى صحّ رجوعه إلى كل واحدة منها، لو انفرد بها، ولهذا اختلفوا في قول الله تعالى في قاذف المحصنات: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

فقال أَهْل الرأْي: إن الاستثناء يزيل عنهم اسم [٤٢/أ] الفسق ولا يوجِب قبولَ شهادتهم؛

وقال **الشَّافِعِيّ** برجوع الاستثناء إلى الحُكْمين، وقبِل شهادتَهم بعد التوبة.

---

(١) وانظر البحر المحيط ففيه تفصيل أكثر للمسألة (٣٧٥/٤) وما بعدها.

[الاستثناء بعد جملتين]

واختلف أصحابنا في الاستثناء بعد جملتين إذا كان لفظ الأمر أو الخبر مردودا في الثانية منهما، كقول القائل: "أعْطِ بني زيد إلا منْ عصاك، واعْط بني عمرو"، أو قال: "أعطيتُ بني زيد إلا من عصاني، وأعطَيتُ بني عمرو"؛

فمنهم من رده إليهما، ومنهم من ردَّه إلى ما قبله، دون ما بعده، فإن لم يكن لفظ الأمر أو الخبر مذكورا في الثاني، رجع إليهما جميعا، كقوله: "أعط بني زيد إلا من عصاك، وبني عمرو".

وأجمعوا على أن الاستثناء إذا ولِيَ استثناء قبله، من غير حرف العطف، رجع الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول:

وذلك كقوله تعالى: ﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ۝٥٩ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ﴾ [الحجر: ٥٩ ـ ٦٠].

وإن كان الاستثناء الثاني معطوفا، على الأوّل رجع الاستثناء إلى الأصل المستثنى منه أوَّلا، كقول القائل في الإقرار: لزيد عليّ عشرةٌ إلا خمسة، وإلا درهمين، فحكم عليه بثلاثة.

[اختلافهم في تقييد المطلق]

واختلفوا في تخصيص المطلق بتقييد جنسِه بالصفة في غير موضعه؛ كإطلاق الرقَبة في الظهار وتقييدِها بالإيمان في كفارة القتل، وإطلاق الشهادة في المداينة وتقييدها بالعدالة في الرجعة.

فقال أصحاب الرأي: لا تأثير للتقييد فيه، ولا يحمل المطلق على

المقيد في وصفه[1].

واختلف فيه أصحابنا: فمنهم من حمل المطلق على المقيد، وزعم أن ذلك مقتضى اللغة دون القياس، قال: وذلك كقوله سبحانه: ﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وكذلك كقوله: ﴿وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، أي الذاكرات لله، والحافظات فروجَهْم؛

وكذلك قول الشاعر [المنسرح]:

نحنُ بما عِنْدنا، وأنتَ بما عنْدَك راضٍ، والرأيُ مختلفُ[2]

أي نحن راضون بما عندنا، وأنت بما عندك راض.

ومنهم من حمل المطلق على المقيد بقياس يجمع بينهما، وبه قال ابن سريج.

وهذا كلُّه إذا لم يكن للمطلق في المقيدات إلا أصل واحد، فأما إذا وقع بين تقييدين تقييدُ أحدهما خلاف تقييد الآخر، فإنه متروك على إطلاقه مثل قضاء صوم رمضان أطلقه الله سبحانه، وقيد صوم القتل والظهار بالتتابع، وقيد صوم التمتع بالتفريق، واطلق صوم القضاء فأجزنا فيه الأمرين.

[تخصيص الكتاب بالكتاب وتخصيصه بالسنة]

وأما تخصيص العام من الكتاب بالخاص منه:

(١) ينظر في هذا الباب، البحر المحيط للزركشي (٥/١٠ ـ ١٤).

(٢) يُنسب لقيس بن الخطيم، وصحّح البغدادي في الخزانة (٤/٢٧٥) في الخزانة النسبة إلى عمرو بن امرئ القيس، في تفصيل مفيد والله أعلم.

فعلى جوازه جمهورُ الأمة ؛ ومنع بعض **أَهْل الظَّاهِر** من تخصيص القرآن بالقرآن ؛ وكذلك تخصيص السنة العامة بالآية الخاصة ، هو قولُ الجمهور ، ومنع منه من منع من تخصيص القرآن بالقرآن[١] ، وهذا خلافٌ لا اعتبار به.

وأما **تخصيص القرآن بالسنة:**

فقد أجمعوا على جوازه بالمتواتِر منها[٢] ، وبما يجري مُجراه من الأخبار التي يقطع بصحتها ، كتخصيص آيات المواريث بقول النبي ﷺ: «لا يرث المسلم من الكافر ، ولا الكافر من المسلم»[٣].

وفي تخصيص القرآن بأخبار الآحاد خلافٌ مبْني على قبولها والعمل بها:

فمن لم يعمل بها لم يَر بها تخصيص القرآن ؛

والعاملون بها مختلفون في التخصيص بها: فقال الأكثرون بجوازه ؛ وقال عيسى بن أبان: "لا يُقبل الخبر الخاص في تخصيص شيء من القرآن ، إذا كان معناه ظاهرا ، إلا أن يكونَ قد دخله خصوص بالإجماع ، فزاد في تخصيصه خبر الواحد" ، قال: "وإن كانت الآية مجملة واختلف السلف في تأويلها ، قُبِل خبر الواحد في تفسيرها وتخصيصها"[٤].

---

(١) لأن المخصص عندهم بيان للمراد باللفظ ، فيمتنع أن يكون بيانه إلا من السنة ، البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٤٧٨).

(٢) نقله عنه في البحر المحيط (٤/٢٧٩) ، ونقل تأييده من الآمدي أيضا.

(٣) وانظر تفصيل مذهب عيسى بن أبان في البحر المحيط (٤/٤٨٤) ، ومذهب الحنفية في نهاية الوصول في دراية الأصول (٤/١٦٢٢).

(٤) نقله عنه الزركشي معتمدا إياه كما الإحالة السابقة.

[تخصيص القرآن بالقياس]

واختلفوا أيضا في تخصيص القرآن بالقياس[1]:

فقال عيسى بن أبان بمثل قوله في التخصيص بخبر الواحد؛

وقال أصحابُنا: إن كان القياس جليّا أو في معنى الأصل جاز التخصيص به.

[٤٢/ب] وإن كان قياسَ شبَهٍ أو قياس علّة، فقد منع أبو القاسم الأنماطي[2] و[مبارك][3] بن أبان، وأبو علي القطني[4] من التخصيص به، وأجازه الباقون من أصحابنا[5].

[تعارض الخاص والعام من الكتاب أو من السنة]

واختلفوا في الخاص والعام من الكتاب إذا تعارضا والخاص والعام من السنة إذا تعارضا:

---

(١) أوصلها الزركشي إلى عشرة مذاهب وانظر المحيط (٤٨٩/٤ ـ ٤٩٤).

(٢) هو الإمام عثمان بن سعيد بن بشار البغدادي، الفقيه، الأنماطي، أبو القاسم الأحول، شيخ الشافعية، توفي ٢٨٨ هج؛ سير أعلام النبلاء (٤٢٩/١٣)، شذرات الذهب (١٩٨/٢).

(٣) غير واضحة في الأصل، والتصحيح من النقل عن الزركشي في البحر المحيط (٤٩٢/٤)، حيث قال: "وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنماطي، ومبارك بن أبان وأبي علي الطبري".

(٤) إن كان أبا علي الطبري كما تقدّم، وإلا فلم نجده. والله أعلم.

(٥) ذكر المؤلف أن الأنماطي أجاز التخصيص بالقياس الجليّ والنسخ به، ومنع منهما في القياس الخفي، وصحّح المؤلف التخصيص بنوعي القياس دون النسخ، الناسخ والمنسوخ للمؤلف ص: ٥٠.

فقال أصحابنا: بتقديم الخاص وتخصيص العموم به، سواء ورَدا معا أو تقدّم أحدهما على الآخر.

وقال قومٌ من أصحاب الرأي: إن كان الخاصّ ورد بعد استقرار حكم العموم، والتمكُّن من فعله فهو نسخٌ لبعض العموم بمقداره، وإن تقدم الخصوص وورد العموم بعده أوجب نسخ الخاص، وزعموا لذلك أن قوله: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمد: ٤]، منسوخ بقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، لأنه نزل بعده، فقال أصحابنا إن آية القتل قد خصّ منها المنّ والفداء؛

قال: "وإن ورد الخاص والعام معا، خُصّ العامّ بالخاص، وإنْ جهل التاريخ فيهما، نُظر: فإن عملت الأمة بأحدهما فهو أولى، وإن اختلفوا فيهما، جاز الاجتهاد في ترتيب أحدهما على الآخر".

[تعارض العموم بفعل النبي ﷺ]

وأما العموم وفعل النبي ﷺ، إذا تعارضا[1]، فينظر:

فإن كان فعلُه ﷺ موافقا للآية، كانَ امتثالا، ولم يكن تخصيصا، كقطْعه سارق رداء صفوان[2]،

(١) في الأصل: اقترنا، ثم ضبب عليها، وكتب في الهامش ما اثبتناه.

(٢) من مسند صفوان بن أمية رضي الله عنه، رواه مالك في الموطأ مرسلاً (٦٣٧/الأعظمي) في الحدود، باب ترك الشفاعة للسارق إذا بلغ السلطان؛ أبو داود (٤٣٩٤/شعيب) في الحدود، باب من سرق من حرز، والنسائي (٤٨٧٨) في السارق، باب الرجل يتجاوز للسارق عن سرقته بعد أن يأتي به الإمام. وابن ماجة (٢٥٩٥) الحدود: باب من سرق من الحرز؛ وطرفُه عند مالك: «إنه من لم يهاجر هلك، فقدم صفوان بن أمية المدينة، فنام في المسجد وتوسد رداءه، فجاء سارق فأخذ رداءه» وانظر التلخيص الحبير (١٧٩/٤).

ومَسْحِه بناصيَتَه[1]؛

وإن كان الفعل مباينا للظاهر كان تخصيصا له، كتركه جَلْد ماعِز مع رجمه[2]، وفيه تخصيص المُحْصَن من قوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، وكذلك جلوسُه على لبنتين مستدبِر الكعبة[3] في البناء، خَصّ نَهْيَه عن استقبال القبلة واستدبارها للغائط والبول[4]، وقصر النهي عنهما [على][5] الصحاري[6]، والتخصيص بدليل الخطاب مبنيٌّ على

---

(١) من حديث المغيرة بن شعبة «أن النبي ﷺ توضأ، فمسح بناصيته، وعلى العمامة، وعلى الخفين»، في ألفاظ متعددة؛ وأصلُه في البخاري من غير ذكر المسح على الناصية، ووَهَّم الحافظ في التلخيص منْ عزاه إلى المتفق عليه؛ وهو في مسلم (٢٧٤/عبد الباقي) في الطهارة باب المسح على الناصية والعمامة، وأبي داود (١٥٠/شعيب) في الطهارة باب المسح على الخفين، والترمذي (٩٧/بشار) الطهارة باب ما جاء في المسح على العمامة مع الناصية، والنسائي (١٧) في الطهارة باب المسح على العمامة مع الناصية، وابن ماجة (٥٤٥/شعيب) في الطهارة باب ما جاء في المسح على الخفين. وانظر تلخيص الحبير (٢٢٢/١).

(٢) قصة ماعز الأسلمي والغامدية مروية من طرق كثيرة، منها عن بريدة ﵁ عند مسلم (١٦٩٥/عبد الباقي) في الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، وأبو داود (٤٤٣٣/شعيب) و(٤٤٣٤) و(٤٤٤١) في الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، وباب المرأة التي أمر النبي ﷺ برجمها من جهينة؛ وانظر المسألة بتفاصيلها في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار (ص: ٢٠٠).

(٣) من حديث ابن عمر﵄ عند مالك (٢٠٨/الأعظمي) في القبلة، باب الرخصة في استقبال القبلة لبول أو غائط؛ ومن طريقه رواه البخاري (١٤٧/طوق) في الوضوء، باب من تبرَّز على لبنتين، ورواه مسلم (٢٦٦/عبد الباقي) في الطهارة، باب الاستطابة.

(٤) من حديث أبي أيوب الأنصاري ﵁، وطرفُه: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها»، متفق عليه، رواه البخاري (١٤٤/طوق) في الوضوء، باب لا تستقبل القبلة ببول ولا غائط إلا عند البناء، ومسلم (٢٦٤/عبد الباقي) في الطهارة، باب الاستطابة.

(٥) في الأصل: عن؛ ولعله سبق قلم من الناسخ.

(٦) وانظر في المسألة: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (ص: ٣٥).

القول به، ومنْ قال به خصَّ به العموم.

[تخصيص الخبر بقول راويه]

واختلفوا في تخصيص الخبر بقول راويه:

فأجازه أَهْل الرأي؛ ولم يجزه أصحابنا؛

فإن كان الخبر مجملا قُبل قول راويه في تفسيره، وكذلك الخبر إذا خالفَه راويه، صحّ الاحتجاج به عندنا، دون أصحاب الرأي، كما احتجوا برواية ابن عباس خبرَ بَرِيرَة[1] مع مخالفة ابن عباس له، في دعواه أن بيع الأَمَة طلاق[2].

وهذا كلُّه في التخصيص.

[في النسخ وشروط الاستدلال عليه]

فأما النسخ[3] فعلى ضربين:

أحدهما: نسخ جميع الحكم؛ والثاني: نسخ بعضه؛

فنسخ الجميع: كنسخ وجوب الوصية للوالدين والأقربين، بالميراث

(١) وطرفه عن عائشة ـ ﵂ ـ قالت: «كان في بريرة ثلاث سُنَن: أعتقت فخيرت في زوجها، وقال رسول الله ـ ﷺ ـ فيها: الولاء لمن أعتق» متفق عليه: رواه البخاري في مواضع منها: (٥٢٨٠) في الطلاق، باب لا يكون بيع الأمة طلاقا؛ ومسلم (١٥٠٤) في العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.

(٢) رواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١١/١٨١)، وسعيد بن منصور في سننه (١٩٤٧) (٢/٦٣).

(٣) تقدم للمؤلف تعريف النسخ في الفصل الثالث من الباب السادس.

لهما[1]، في قول الجمهور الأكثر؛

ونسخ البعْض: كالصلاة إلى بيت المقدس، نسخ منه التوجه إليه بالتوجُّه إلى الكعبة[2]، وسائر أحكامها باقية[3].

وشروط الاستدلال على النسخ كثيرة[4]:

۞ منها: أن يكونَ الناسخ منفصلا عن المنسوخ، فإنَّ التقييد بوقته لا يكون نسْخا، فإن كان مُعلَّقا بغاية مجهولة، فبيان تلك الغاية نسخ، كما لو قال: "افعلوه إلى أن أنسخَه عنكم"، وهذا كقوله: ﴿فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥]، ثم نسخه بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢].

۞ ومنها: أن لا يعلم غاية المنسوخ إلا بنصّ يرد به، فإن العبادات تنقطع بالموت والعجز، ولا يصير بذلك منسوخا.

۞ ومنها: أن يكونَ النّاسخ كالمنسوخ أو أقوى منه في العلم والعمل به، وعلى هذا الأصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن، والسُّنة بالقرآن، ولا يجوز نسخ القرآن بالسّنة عندنا، وأجازه أصحاب الرأي بالسنة المتواترة، ويجوز

---

(١) الناسخ والمنسوخ للمؤلف ص: ٢٣٧، والناسخ والمنسوخ للنحاس ص: ٨٨.

(٢) الناسخ والمنسوخ للمؤلف ص: ٦٦، والناسخ والمنسوخ للنحاس ص: ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) ذكرهما وبيّن أقسام النسخ في كتابه الناسخ والمنسوخ ص: ٥٢ ـ ٥٣.

(٤) أوصلها إلى ستة شروط، هذه الثلاثة، ثم: الرابع: أن يكون منصوصا عليه أو مدلولا عليه، الخامس: أن يكون شرعيا يجوز في العقل ورود الأمر به على البدل، السادس: أن المنسوخ غير مقيد بغاية معلومة. وانظر: الناسخ والمنسوخ للمؤلف ص: ٤٥ وما بعدها.

نسخ خبر الواحد بالمتواتر، ولا يجوز نسخ المتواتر به، ولا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس عند الجمهور، وأجازه الأَصَمّ، **ولا اعتبار بخلافه في الفقه وأصوله، ولا بخلاف أحد من القَدريَّة وسائر أهل الأهواء في** [٤٣/أ] **أصول الفقه**[١].

وقد زاد قوم في النسخ شرطا، فقالوا يجب أن يكونَ بعد دخول وقت الفِعْل المنسوخ، وهذا قولُ من لا يرى نسخَ الشّيء قبل مجيء وقته، كما ذهب المعتزلة إليه، وذلك جائز عندنا.

وزعم بعض **أَهْل الظَّاهِر** أنّ من شرط النسخ أن يكونَ الناسخ مثل المنسوخ أو أخف منه في العمل به، ولم يجز نسخ الشيء بما هو أثقل منه، وذلك جائز عندنا؛ كنسخ الفِدية في الصوم[٢]، بإيجابه حتما، وكنسخ الأذى في الزنا بجلد الزاني أو رجْمه[٣].

واختلفوا فيمن لم يبْلُغْه النسخ عند وروده ثم بلغه:

فمن أصحابنا من قال يصِحُّ عملُه بالمنسوخ إلى وقْت عمله بالنسخ،

---

(١) لعل هذا من إمامنا غيرُ مسلّم، ولا متابَع عليه، فما زالت كتب الأصول تنقل الخلاف عن المعتزلة، وربّما أُسّست كتب بناء على ما أصلوه أو فصّلوه، من ذلك ما ذكروه من اعتماد الإمام الرازي والآمدي على كتب القاضي عبد الجبار وتلميذه أبي الحسين البصري، وغير ذلك مما هو مشهور والله اعلم.

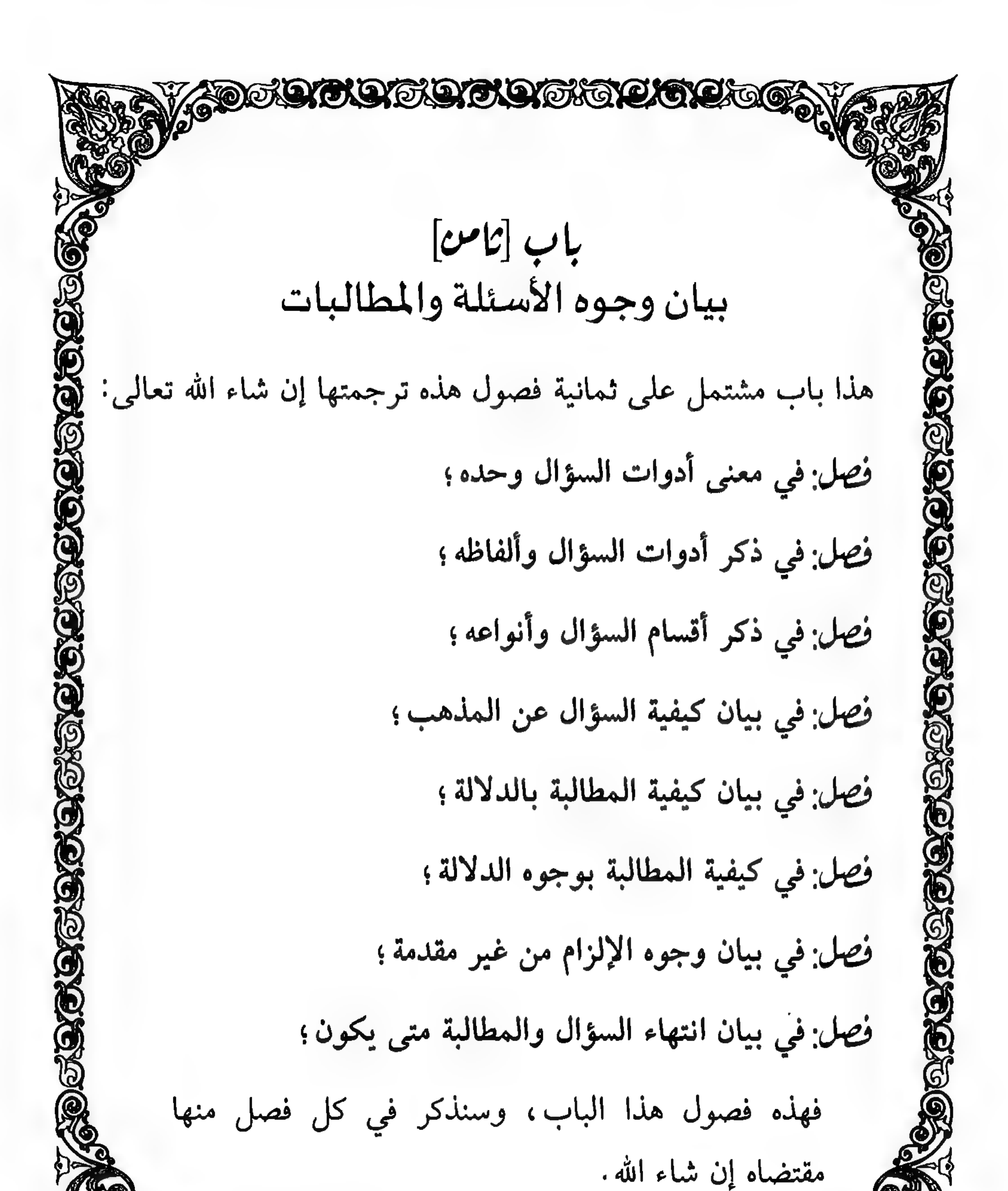
(٢) في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [سورة البقرة: ١٨٣] [سورة البقرة آية ١٨٣]، وانظر الناسخ والمنسوخ للمؤلف ص: ١٧٩.

(٣) في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا۟ عَنْهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٦]، وانظر: كتاب الناسخ والمنسوخ للمؤلف ص: ٢٤٤.

ومنهم من قال لا يجزيه العمل به قبل علْمِه بنسخه، لكنَّه معذور.

ولأجل هذا الخلاف خرَّجوا عمل الوكيل قبل علمه[١] بالعزل، على وجهين، وكذلك القول في حكم الحاكم المصروف قبل علْمه بأنه معْزُول.

(١) في الأصل: "عمله"، وهو سبق قلم ظاهر من الناسخ.



باب [ثامن]

بيان وجوه الأسئلة والمطالبات

هذا باب مشتمل على ثمانية فصول هذه ترجمتها إن شاء الله تعالى:

فصل: في معنى أدوات السؤال وحده؛

فصل: في ذكر أدوات السؤال وألفاظه؛

فصل: في ذكر أقسام السؤال وأنواعه؛

فصل: في بيان كيفية السؤال عن المذهب؛

فصل: في بيان كيفية المطالبة بالدلالة؛

فصل: في كيفية المطالبة بوجوه الدلالة؛

فصل: في بيان وجوه الإلزام من غير مقدمة؛

فصل: في بيان انتهاء السؤال والمطالبة متى يكون؛

فهذه فصول هذا الباب، وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه إن شاء الله.

الفصل الأول
في بيان معنى السؤال وحدِّه

السؤال اسمٌ مشترك في معاني:

منها طلب الجدوى[١] كمسألة الفقير للغنيّ؛ ومنها: طلب قبول الجدوى، كمسْألةِ الواهب الموهوب له قبولَ الهبة، طلب قبول الهبة منه، وكمسألة المضيف ضيفه قبولَ ضيافته؛ ومنها طلب العفو وكظم الغيظ، كمسألة المجرمِ غفرانَ ذنبه؛

ومنها سؤال جَدَلِي معناه استخبار[٢]؛ وحقيقته: **صيغة وضعت لاستخراج الجواب من غير تغيير له عن أصله**؛ فإذا قال السائل للمجيب ما مذهبك في حدَث العالم؟ فهذا القول سؤال صحيح، لأنه أورده بصيغة السؤال، على معناه، وإن قال له: أخبرني، ما مذهبك في حدوث العالم؟، فمعناه معنى السؤال، ولفظه لفظ الأمر لا لفظ السؤال[٣].

وقد يكون بلفظ السؤال ما ليس في معناه إذا قصد به التقرير، كقول جرير[٤]

(١) الجدوى أي العطية، انظر مادة "ج د ي" في مختار الصحاح وغيره من المعاجم.

(٢) وعرفه صاحب الكافية (ص: ٦٩) بالاستدعاء، وجعل تعريف المؤلف ضمن تعريفات أخرى.

(٣) كذا نقله عنه في الواضح (١/٣٠٠).

(٤) البيت مشهور متداول في كتب الأدب، وهي البيت الخامس عشرة من قصيدة مطلعها: "أتصحو بل فؤادك غير صاح"، انظر: ديوانه جرير بشرح محمد بن حبيب (٨٩/١)، جمهرة أشعار العرب (ص: ١٠٥)، لباب الآداب للثعالبي (ص: ١٤٨).

[الوافر]:

ألســتمْ خيرَ من رَكِـب المَطـايـا وأنْـدى العَـالـمـيـن بُـطـونَ راحِ

وكذلك التوبيخ بلفظ السؤال، لا يكون في معنى السؤال، كقول الله سبحانه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨].

فكلّ سؤال اقتضى جوابا فهو السُّؤال الجدَلي، ويجوز تسْميته اسْتخبارا، ولا يجوز تسميتُه اسْتفْهاما، ولا استعلاما لأن الله ﷻ قد سأل عبيده واستخْبرهم، وطلب منهم الجواب، ولا يقال استفهمهم ولا استعْلَمهم[1].

وينبغي لكل سائل أن ينظر إلى المعنى المطلوب بالسّؤال، فيسأل عنه بأداته[2]، فإن أجابه المجيب بما يقتضيه سؤاله، فهو المطلوب، وإن عدَل عنه طالبه بالجواب عما سأله عنه، فإذا قال له: ما قولك في رؤية الأَعْرَاض؟ فقال المجيب: قد أحالها قوم أو قد أجازها قوم، أو قال له: ما قولك في شرب النبيذ؟ فقال: قد حرَّمه قوم أو أباحَه قوم، لم يكن هذا جوابا، وللسائل التضييق فيه عليه، حتى يجيبه بما يختاره في مسألته[3].

وشرح [٤٣/ب] هذا الكلام يأتي في شروط الجواب.

---

(١) بمثل هذا التعريف قال في العدة وفي الفقيه والمتفقه ٥٥١/١، وفي الواضح (٢٩٨/١) أجاز ابن عقيل إطلاق السؤال على الاستفهام والاستعلام.

(٢) قلت: لعل مضمون الفصل وعبارته أصل ابن عقيل في تعريف السؤال بقوله: "وحَدُّ السؤالِ هو: الطَّلبُ للإخبارِ بأداتِه في الإفهامِ" الواضح في أصول الفقه (٢٩٨/١).

(٣) نقل عنه العبارة في الواضح من غير تغيير ولا إحالة (٣٠١/١)، وانظر الكافية في الجدل (ص: ٧٦).



الفصل الثاني من هذا الباب
في بيان أدوات السؤال وألفاظه

أدوات السؤال عشرة[١]، وهي: هل والألف وأم وما ومن وأي وكيف وكم وأين ومتى؛

وقد يقع السّؤال بلفظ: أنّى، ويرجع معناها إلى كيف، أو إلى معنى قولك من أين، كقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧].

وأما "لِمَ" فسؤال مركّب، وأصله: ما، دخلت عليها اللام، وكذلك: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١]، أصله: ما، دخلت عليه: عن.

والأدوات التي ذكرناها مختلفة معانيها ويختلف الجواب عنها لاختلافها؛

فإذا قال السائل لغيره: هل أتاك زيد؟، فجوابه: نعمْ أو لا، وإذا دخلت هلْ على "لا"، صار تحريضا، ولم يكن سؤالا، وقد يكون "هلْ" بمعنى "قد" فلا يكون سؤالا، كقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ﴾ [الإنسان: ١]، أي: قد أتى[٢].

وقد يكون تقريرا للجزاء فلا يكون سؤالا، كقوله: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا

---

(١) لخص هذا الفصل كما هو، ونقله عنه، ابن عقيل في الواضح ١/٢٩٨ ـ ٢٩٩، وانظر: الغزالي، المنتخل ص: ٣٤٨.

(٢) انظر: ابن جني، الخصائص (٢/٤٦٤).



ٱلۡكَفُورَ﴾ [سبأ: ١٧]، ومتى كانت "هل" سؤالا فجوابه: نعم أو لا.

وأما الألف، فإن كانت مقابلة ل "أم"، فجوابها تعيين أحد المذكورين، أو النفي، كقول القائل: أأتاك زيد أم عمرو؟ فجوابُه تعيين أحدهما أو نفيهما، وقد يكون على صيغة السؤال بالألف، ويكون في معنى النهي، كقوله: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ﴾ [البقرة: ٧٥]، أي لا تطمعوا في ذلك.

وأما "أم"، فلا يقع السؤال بها مفردا، ولا تعادل غير الألف وحدها.

وأما "ما"، فسؤال عن الجنس، وجوابه بما لا يوصف بالتمييز والعقل، من فرس أو دار أو ثوب أو قول أو صفة ما، ويقع السؤال بـ"ما" عن الفعل والاسم والظرف والوصف، ولا يكون في الاستخبار إلا اسما.

وأما "من"، فسؤال عمن يوصف بالعقل أو التمييز خاصة.

و"أي" سؤال يأتي بعد "ما"، لأن جواب "ما" يكون مبهما فيكشف عنه بجواب "أي" كقولك: ما ثوبك، فيقال قطن، فيقول حينئذ: أيّ قطن، وقد قيل، إن جواب "ما" جنس، وجواب "أي" نوع من الجنس، فهو أخصّ منه[١].

و"كم" سؤالٌ عن المقدار والعدد، و"كيف" سؤال عن الحال، **والحال ما تصرَّف بها المعنى، وكان عليها مرّة، وعلى خلافها مرّة**؛ و"أين" سؤال عن المكان، و"متى" سؤال عن الزمان، ويدل على الفعل، وعلى الاسم الذي فيه معنى الفعل، إذا قيل: متى يخرج زيد، أو متى الخروج، ولا يجوز: متى زيد، إذ ليس فيه معنى الفعل.

(١) استفاده منه في الكافية ص: ٧٤ ـ ٧٥.



فإذا قال السائل: كم أتاك؟ فجوابه عدد، كقولك: عشرون أو ثلاثون، ونحوها.

ومثاله في الفقه، قول السائل: كم عدد سِنِيّ أكثر الحمل؟ فجوابه: أربع سنين، أو سنتان، أو نحو ذلك.

وإذا قال السائل: كيف أتاك زيد، فجوابه، راكبا أو راجلا، أو نحو ذلك.

ومثاله في الفقه، كيف يصلي راكب السفينة؟، وجوابه: قائما أو قاعدا، على حسب مذهب المجيب فيها.

وإذا قيل: أين أتاك زيد؟ فجوابه: في منزلي أو نحو ذلك؛

ومثاله في **العقليات**: أين محلُّ العقل؟، وجوابُه: القلب أو الدماغ، على حسب الخلاف فيه.

ومثاله في الفقه: أين ينْحَر المُحصَر هدْيَه؟ وجوابُه: في موضع إحصاره، أو في الحرم على حسب الخلاف فيه.

وإذا قال: متى أتاك زيد، فجوابه: يوم كذا أو نحوه.

ومثاله في الفقه: متى يحل المُحصَر من إحرامه، وجوابه: وقتَ إحصاره، أو بعد بلوغ الهدي محِلَّه، على حسب الخلاف فيه.

والسؤال بلفظ "ما" ينوب عن جميع وجوه السؤال، وأدواته، إذا رتبت على وجه السؤال، ألا ترى أنك تقول في "كم": ما عدَده، وفي كيف: ما حاله؟ وفي متى: ما وقته وزمانه؟ وفي أين: ما مكانه؟ فينوب عنها كلها[١]، والتفصيل فيه أحسن على ما بيناه. [٤٤/أ]

---

(١) كذلك نقله عنه صاحب الكافية في الجدل ص: ٧٤.

الفصل الثالث من هذا الباب

في بيان أقسام السؤال وأنواعه

السؤال في الجدل يدور على أربعة أقسام[1]:

سؤال عن **المذهب**، وسؤال عن **الدّلالة**، وسؤال عن **وجْه الدّلالة**، وسؤال **إلزام**، وذلك نوعان:

❁ أحدهما: ابتداء إلزام على مذهب أو دلالة أو شبهة.

❁ الثاني: إلزام من طريق المعارضة.

وإنما دخل الإلزام في أقسام السؤال، لأن المقصود منه طلب الانفصال، فإذا قال السائل: لخصمه: ما مذهبك في التجسيم؟ فقوله سؤال عن مذهبه في التجسيم، وكذلك قوله: ما قولك في ترتيب الوضوء؟ سؤال عن المذهب، فإن قال له: أتذهب إلى التجسيم؟ أو قال أتذهب إلى إيجاب الترتيب؟ أو قال: هل لك مذهب في التجسيم؟ أو في ترتيب الوضوء؟ فهذا القول سؤال عن أيْنيّة المذهب؟، والأيْنية[2]...................

(١) وتابعه في الكافية مع بعض التفصيل (ص: ٧٧)؛ واقتصر شيخه أبو إسحاق على قسمين: سؤال عن الحكم وسؤال عن الدليل، وأسهب القاضي الباقلاني وفصل كثيرا، راجع المنتخل (ص: ٣٥٥).

(٢) كذا هي في النسخة، وضبطها محقق الواضح لابن عقيل بـ"الآنية" نسبة إلى الآن وهو الوقت، وهو خطأ كما قاله الدكتور جميل صليبا (المعجم الفلسفي ١/١٦٩) مخطّئا من ضبطها في=

قبل المائية[١]، لأنه يقول أوَّلا: هل لك مذهب في كذا؟ فإذا قال: نعم، قال: ما هو؟

وقد ذكر بعضُ أهل الجدل أقسام السؤال، فجعلها خمسة، أوّلها الأينية ثم المائية، وهما عندنا قسم واحد، لأنهما سؤالان عن المذهب.

وذكر بعضهم الاستغناء عن الأيْنية، وقال: لابد من أن يكونَ المسؤول قائلا فيما سئل عنه بنفي أو إثبات، وهذا خطأ لأنه قد يشكّ فيه، أو يكون حادثة شرعية لم يتقدم فيها قول لأحد من أهل الشرع.

فأما إن قال السائل: هل لله في هذه الحادثة حكم؟، فسؤاله خطأ لأنه لا حادثة إلا لله فيها حكم، ويصح السؤال بقوله للمستدل: هل لك فيها قول أو حكم؟

فإذا تقرر الجواب بذكر المذهب بعد السؤال عنه، صح بعده السؤال عن دلالة المذهب؛

ومثاله: سؤال الجِسْميّ إذا أفتى بأن معبودَه جسْم، عن الدّلالة عليه، فإذا قال المسؤول: دليلُه كونه فاعلا، ففي هذا الموضع يقع السؤال عن وجْه الدلالة، بأن يقول السائل: ما وجْه دلالة فعلِه على أنه جسم؟ فإن قال: وجهُ

= التعريفات للجرجاني كذلك، وبين أن الصواب "الإنّية" نسبة إلى "الإنّ" كما ترجم عن اليونانية، ومعناه تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية (التعريفات: ٣٨)، ويمكن أن يصح ضبطها أيضا بـ"الأينية" من حيث دلالتها على تحقق الوجود (المعجم الفلسفي ١/١٧١) والله أعلم.

(١) نسبة إلى: "ما"، والمائية والماهية بمعنى، وهو سؤال عن "ما هو"، وضبطتها د. فوقية "المامية" وهو خطأ ظاهر، الكافية (ص: ٧٨).



ذلك أنا لا نعقل في الشاهد فاعلا إلا جسما، فإذا كان صانع العالم فاعلا، وجب كونه جسما.

ففي مثل هذا الموضع اختلف أهلُ الجدل:

فمنهم من قال: إنه موضع إلزام ومعارضة، وهي النوع الرابع من السؤال، ووجهه أن يقال له: إن كان الباري جسما لأنه فاعل، من أجْل أن كل فاعل في الشاهد جسم، وجب أن يكونَ مؤلَّفا لأنه فاعل، فيكون هذا إلزاما صحيحا على ما استدل به الجِسْميّ.

ومنهم من قال: ليس هذا موضع **المعارضة**، لكنه موضع **المطالبة** بتصحيح الدعوى في الدلالة، ووجهه أن يقال له: لِمَ إذا لم يكن الفاعل في الشاهد إلا جسما، وجب إذا كان الله فاعلا أن يكونَ جسما؛ وهذه المطالبة شديدة، لأن الفاعل في الشاهد لم يكن فاعلا لأنه جسم، فيلزم منه أن يكونَ كل فاعل جسما.

قالوا: فإن أراد السائل أن يتدرج إلى الإلزام والمعارضة مع التسهيل في المطالبة، فالأولى به تقديم مقدمة قبلها، وهي قوله للمسؤول: هل يجوز أن يكونَ الوصف المعقول في الشاهد غير جائز في القديم أو لا يجوز ذلك؟ فإن ركّب إيجاب جريانها في القديم ألزمه حينئذ المعارضة التي سبق ذكرها؛

وإن منع الجريان في بعض [٤٤/ب] أوصاف الشاهد على القديم قال له: ما يؤْمِنك أن يكونَ كون فاعل في الشاهد جسما، غيرَ جائز في القديم.

وهذا الترتيب يوجب أن يكونَ السؤال خمسة أقسام: **سؤال عن**

الترتيب، وسؤال عن الدلالة، وسؤال عن وجه الدلالة، وسؤال عن تصحيح الدعوى في وجه الدلالة، وسؤال إلزام في ضمنه طلب الانفصال.

والقسمة الصحيحة في السؤال أنه أربعة أقسام، لأن المطالبة بتصحيح الدعوى في الدلالة، داخلة في ضمن المطالبة بوجه الدلالة، والسائل عن وجه الدلالة، سائل عن تصحيح وجه الدعوى فيها[1].

وذكر ابنُ الراوندي في جدله، القسمَ الثاني من أقسام السؤال وسماه بالسؤال عن العِلّة، وهذا قصور منه في العبارة، لأن المسؤول قد يستدل على تصحيح مذهبه بعلّة، وقد يستدل عليه بدلالة غير العِلّة، من نص أو إجماع، أو دلالة نظرية من غير جنس العلل، وقد يدعي فيه الضرورة، من حسّ أو بديهة أو خبر متواتر، وليس للسائل أن يتخيَّر عليه في استدلاله، وإنما له الِاعتراض على دليله إن وجد إليه سبيلا.

ولهذا كان الصواب في اسم القسم الثاني من السؤال أن يقال إنه سؤال عن الدلالة، لأن الدلالة كالجنس والعِلّة كالنوع.

وزاد بعض المتكلمين في أنواع السؤال قسما سماه: **سؤال التمهيد والتقرير**، كقول السائل للمسؤول: أليس من مذهبك القول بالعموم أو القول بخبر الواحد أو القول بالقياس أو نحو ذلك؟، فيُمهِّد لنفسه عليه أصلا يرجعان إليه في مسئلة يريد سؤاله عنها، أو يريد إلزامه عليها؛

وهذا القسم داخل في الأقسام التي سبق ذكرها، لأنه سؤال عن المذهب

---

(١) وانظر الكافية في الجدل ٧٧ ـ ٧٨.



فيما يقتصر فيه السائل على فتوى المسؤول فيه، وإن ألزمه على غيره أو فيه بعد ذلك إلزاما.

وإذا صح الترتيب الذي ذكرناه في الأسئلة، فالسؤال الثاني لا يكون إلا بعد الأول، ولا يتحقق الثالث إلا بعد الثاني، وأما الرابع فيجوز الخروج إليه من الثاني، ومن الأول أيضا، لأن الإلزام قد يكون على المذهب من غير اعتلال على قول من أجاز المعارضة على المذهب، وهي عندنا صحيحة، إن كان الإلزام على المذهب معلوما بالضرورة، فإن لم يكن كذلك، فلا يجوز الخروج إلى القسم الرابع إلا بعد الثالث من الأسئلة[1].

وقالوا عن السؤال عن المذهب وعن الدلالة على وجهين: أحدهما حَجْر والآخر **تفويض**[2].

فسؤال الحجْر جوابه جزء منه، وسؤال التفويض جوابه ليس بجزء منه، فإذا قال السائل: هل على الصغيرة عقاب أم لا؟ فهو سؤال حجْر، وكذلك قوله: هل القراءة في الصلاة معينة أم لا؟ فسؤاله حجر، وإن قال ماذا يقرأ في صلاته؟ فسؤاله **تفويض**، وقسْ على هذا نظائرَه.



(١) وانظر الواضح (٣٠٣/١).
(٢) وانظر الكافية ٨٠ ـ ٨١.

الفصل الرابع من هذا الباب
في بيان كيفية السؤال عن المذهب على التفصيل

ينبغي للسائل **تعيين سؤاله في موضع الخلاف**، فإن السؤال عن المتفق للمناظرة فيه تضييع للوقت، وإنما يجوز السؤال عنه لمن يريد الإلزام عليه أو على دلالته.

ومثاله: لو أن **صفاتيا** سأل **معتزليا** عن كون الباري سبحانه قادرا عالما ليناظره عليه، كان ذلك لغوا منه، وإن سأله عن ذلك ليعرف اعتلاله فيه، فيلزمه على علته، وجود قدرة الباري ﷻ وعلمه كان سائغا.

وكذلك لو أن **شافعيا** سأل **عراقيا** عن تحريم شرب الخمر للمناظرة فيه، كان سؤاله غير مفيد، ولو سأله عن ذلك ليعرف دليله فيه، فيلزمه عليه تحريم شرب النبيذ كان جائزا.

وينبغي للسائل أن **يلخص سؤاله بالإشارة إلى موضع** [٤٥/أ] **الخلاف**، فإن أجمل سؤاله بلفظ يشتمل على المختلف فيه، والمتفق عليه، وهو عالم بالتمييز بينهما كان عادلا عن سُنّة الجدل.

ومثاله: لو أن صفاتيا سأل معتزليا عن **رؤية الأَعْرَاض على الإطلاق**، وهو عالم بتفصيلها عند البَصْريين منهم، فإن منهم من أجاز رؤية الألوان فيها، ومنهم من أجاز رؤية اللون والكون دون غيرهما من الأَعْرَاض، فالسؤال

على هذا الإطلاق خارج عن رسْمه، فإن قيّد سؤاله بقوله: هل شيء من الأَعْرَاض يستحيل رؤيته؟ أو قال له: هل يصح رؤية الطعوم والروائح والحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك؟ فسؤاله سديد.

وكذلك لو أن **شافعيا** قال **للعراقي**: هل يجوز إزالة النجاسة بالمائعات سوى الماء؟ لم يكن سؤاله سديدا، لأن **العِرَاقِيّ** لا يجيز إزالتها بكل مائع، وإن قيّد السؤال بمائع طاهر يزيل العين أو سأله عن إزالة النجاسة بالخلّ، وماء الورد ونحو ذلك، فسؤاله سديد.

وإن كان السائل غيرَ عالم بانقسام سؤاله عند المجيب، جاز إطلاقه، وعلى المجيب التقسيم.

وجملة هذا على أربعة أقسام:

❁ أحدها: أن يكونَ السؤال منقسما عند السائل، وعند المجيب، فعلى السائل تقييد سؤاله بموضع الخلاف كما بيناه.

❁ والقسم الثاني: أن يكونَ غير منقسم عندهما، فإذا قسمه المجيب كان ظالما، وقد قال أهل الجدل: **أوّل ظلم من المجيب للسائل تقسيم ما لا ينقسم**.

❁ والقسم الثالث: أن يكونَ منقسما عند السائل، غير منقسم عند المجيب، فلا يكون له الامتناع من جوابه، وعليه الإخبار عن مذهبه.

ومثاله: لو أن سائلا من المعتزلة البصرية سأل صفاتيا عن **بقاء الأَعْرَاض**، فعلى المجيب أن يقول: لا يصح بقاء شيء منها، وليس له الامتناع من جواب

هذا السائل، لانقسام الأَعْرَاض عنده، إلى ما يصح بقاؤه وإلى ما لا يصح بقاؤه.

وكذلك لو أن كوفيا سأل شافعيا عن قبول شهادة أهل الذمة، فمن حقه أن يقول أنها باطلة على العموم، وليس له الامتناع من جوابه من أجل انقسام شهادة أهل الذمة عند السائل، لقوله بقبول شهادة بعضهم على بعض، وردها على المسلمين.

۞ والقسم الرابع: أن يكونَ السؤال منقسما عند المجيب غير منقسم عند السائل؛ فيكون على المجيب تقسيمُه، وللسائل أن يقول له إن كان منقسما عندك فاقسمه، وإذا قال له ذلك فكأنه قال له أخبرني عن النوع الذي تخالفني فيه من أنواع الجنس الذي سألتك عنه، ولو بطَل هذا السؤال لأن السائل لا يعرف موضع الخلاف، ولو عرف موضع الخلاف لبطَل سؤاله عن الدلالة إذا لم يعرفها بعينها[1].

وإذا صح استخبارُه عن دلالته مع جهله بها، جاز استخباره إياه عن موضع الخلاف على التعيين، مع جهله به؛

ومثاله: لو أن صفاتيا سأل واحدا من المعتزلة البصْرية عن جواز وجود عرض لا في محل، فقال المجيب: الأَعْرَاض نوعان: نوع لا في محل، ونوع في محل، فعن أيِّهما تسأل كان للسائل أن يقول أخبرني أنت عن الفرع الذي تجيز وجوده لا في محلّ، فإن الخلاف فيه وقع، فمن حقه بيان مذهبه في إجازته وجود إرادة الله لا في محل ووجود بقاء الأجسام بزعمه لا في محل.

(١) انظر: الكافية في الجدل (ص: ٨١)، فقد جاء بما هنا أصلا مثالا.

وكذلك لو أن **شافعيا** سأل **كوفيا** عن **بيع المُدبَّر**[1]، لم يكن له أن يقول المدبر عندي نوعان، يجوز بيع أحدهما دون الآخر، بل عليه إبانة منع البيع عنده في المدبر المطلق تدبيره، وليس على السائل تفصيل ذلك مع إجازته بيع كل مدبر.

والأحسن [٤٥/ب] في هذه الأقسام كلِّها، أن يكونَ سؤال السائل مقيدا بموضع الخلاف، ممتنعا عن تقسيم المجيب، ليكون أقطع للشَّغْب.

فإن قيد السائل السؤال بالنوع، وقسم المجيب الجنس كان المجيب ظالما للسائل، وعادلا عن طريق النّظَر.

كشافعي سأل كوفيا عن الكتابة[2]: هل تجوز حالّة أم لا؟ فقال المجيب العقود عندي نوعان، نوع يجوز حالّا ونوع لا بد فيه من أجل؛ فهذا المجيب ظالم، لأن السائل قد قيد بنوع من العقود، وانقسام أجناس العقود لا يوجب انقسام هذا النوع المخصوص منها.

ولهذا أمثلة كثيرة، وفيما ذكرنا منها كفاية.

---

(١) المدبر: بضم الميم وتشديد الباء من دبر الشيء: ذهب، ودبر فلانا: خلفه بعد موته وبقي بعده. واصطلاحا: الرقيق الذي علق عتقه على موت سيده، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/٢٣) معجم لغة الفقهاء (ص: ٤١٨).

(٢) الكتابة والمكاتبة: أن يكاتب الرجل عبده أو أمته على مال منجم ويكتب العبد عليه أنه يعتق إذا أدى النجوم؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/٥٢٥)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٨/٣٦٠).




الفصل الخامس من هذا الباب
في بيان كيفية السؤال عن الدلالة

من شرط السؤال عن الدلالة، أن يكونَ **سؤالا عن الدلالة على تصحيح ما يصح وقوع الخلاف** فيه بين أهل النّظَر، ولا يكون معلوم الصحة أو الفساد بالضرورة، فأما الذي تعلم صحته أو فساده بالضرورة، فلا يحسن السؤال عن الدلالة عليه لأن المخالف فيه معاند[1].

ومن شرط السؤال عن الدلالة أيضا أن يكونَ **سؤالا مطلقا**، لأنه ليس للسائل أن يقترح على المجيب نوعا من الأدلة، بل يسأله عن الدلالة مطلقا، ثم الخيار في تعيين الدلالة إلى المجيب.

هذا إن نازعه السائل في صحة مذهبه، فأما إذا أراد أن يتعرف هل على مذهبه دلالة من جنسٍ ما، كأن يقع سؤاله بلفظ "هل"، كقولك: هل لك في هذه المسألة دلالة من الكتاب أو من السنة؟، أو هل لك فيها قياس؟، فيكون هذا السؤال سؤالا عن **الأَيْنية**، فإذا قال المجيب نعم، سأله بعد ذلك عن **المائية**، فقال: ماهي؟

ومتى ذكر المجيبُ دليله، فعلى السائل أن ينظر فيه، فإن كان دالّا على

(١) الكافية (ص: ٨١)، المنتخل (ص: ٣٥٦).

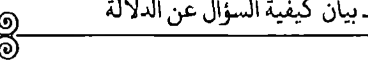
موضع الخلاف، فليس لمطالبته فيه وجه، فإن أراد المعارضة أو الإلزام عليه فله ذلك، فإن لم يكن تصحيح الخلاف به ظاهرا، فله المطالبة بوجه الدلالة، إن أشكل عليه وجهُها، وإن لم يكن الاستدلال له عند السائل تعلق بموضع الخلاف على وجه فالمطالبة بمائية الدلالة قائمة.

[السؤال عن الدلالة في العقليات]

وإن كانت المسألة في **علم الكلام**، وادعى المجيب فيها دلالة عقلية، مبنيّة على أصل، فلا يخلو حكمُه الذي يستدل عليه من أن يظهر من قضية واحدة، أو لا يظهر إلا من قضيتين أو أكثر، فإن كان يظهر من قضية واحدة، فليس للسائل أن يطالب بوجه الدلالة بعد تسليمه لأصل تلك القضية، لأن تسليم الأصل يوجب تسليم القضية، سواء كان الأصل ضروريا أو استدلاليا، بعد أن يكونَ شهادته ضرورية.

وهذا كقولنا: إذا ثبت أن الأجسام غير سابقة الأَعْرَاض الحادثة فيها، وجب من قضية هذا الأصل أن يكونَ الأجسام مُحْدَثة، فمن سلم هذا الأصل ثم نازع في قضيته، وطالب بالدلالة عليها، فهو متعنّت.

وإن كان الأصل الذي بنى عليه الدليل، لا يظهر حكمُه في الفرع من قضية واحدة، وإنما يظهر من قضيتين، فللسائل المطالبة عند ذكر القضيّة الواحدة، فإذا أظهر القضيتين كقوله: كلّ لون عرض، وكل عرض مفتقر إلى محل، فالظاهر من هاتين القضيتين أن كل لون يفتقر إلى محل، وليس للسائل في مثل هذا أن يطالب بالدلالة على صحته، ولكن له المطالبة من وجهين:



❁ أحدهما: في صحة المقدمة حتى يرده إلى بديهة أو حس أو موافقة عليها أو تسليم [٤٦/أ] جدلي لها، في البناء عليها.

❁ والثاني: في صحة اقتضاء المقدمة للشهادة.

وكل أصل للمجيب يجب على السائل تسليمه، لا يخلو ذلك الأصل من أحد وجوه:

إما انه معلوم صحتُه بأوائل العقول في المسائل العقلية، أو بنص مقطوع بصحته في المسائل الشرعية؛

وإما لأنه مما يوافقه عليه السّائل؛

وإما لأن الفرع الذي استدل عليه، مما لا يمكن الكلام فيه إلا بعد تسليم الأصل الذي بنى عليه، كالسؤال عن جواز الإجارة على الحجّ، لا يتم إلا بعد تسليم جواز النيابة في الحج، ومثل هذا كثير.

وقد يجوز أن يقع الاختلاف في الفرع مع الاتفاق على الأصل، **وعلى ذلك يدور أكثر الجدل**، ويكون السؤال فيه عن شهادة الأصل للفرع[١].

وقد يقع الخلاف في **الأصل مع الاتفاق على الفرع** كالخلاف مع الأَصَمّ[٢] في إثبات الأَعْرَاض، مع موافقته لنا في حدوث الأجسام المبني على حدوث الأَعْرَاض.

---

(١) أي صدق انطباق الكلي على جزئيه، وهو المسمى أيضا بتحقيق المناط، وعليه مدار اختلاف الأنظار، والمتناظرين.

(٢) تقدمت ترجمته.

وقد يقع الخلاف في **الأصل والفرع** فلا يكون للسائل منع المجيب عن البناء عليه، وإنما له المطالبة إما بتصحيح الأصل، وإما بوجه شهادته للفرع.

[السؤال عن الدلالة في النقليات]

وإن كانت المسألة في **خلافيات الفقه**، فينبغي للسائل أن يسأل عن الدّلالة فيها سؤالا مطلقا، والخيار بعد السؤال إلى المجيب، فإن شاء استدل في موضع السؤال بدلالة، وإن شاء بناه على أصل له؛ وإذا بناه على أصل له، فالخيار بعد ذلك إلى السائل، فإن شاء سلّم له الأصل وطالبه بوجه البناء عليه، وإن شاء نازعه في الأصل، فطالبه بالدّلالة عليه.

وكذلك إن بنى ذلك الأصل على أصل ثان، والثاني على ثالث حتى ينتهي إلى ما هو أوّلٌ في الأحكام الشرعية، كالنص الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا، أو إجماع لا سبيل إلى خلافه.

وإن استدل المجيب على موضع الخلاف بنصّ ادعاه، فدعواه فيها نوعان: صحيحة وفاسدة، الفاسدة يجب فيها على السائل الثبات على المطالبة بالدلالة، إلى أن يظهرها، فإن لم يظهر وجه دلالته من النص الذي ادعاه في موضع الخلاف، فانتقل إلى الاستدلال بنص آخر أو إلى دلالة غير النص فهو منقطع، وإذا كانت دعواه النص صحيحة بوجود اسمها في موضع الخلاف، لم يكن للسائل مطالبته بالدلالة وإنما له المطالبة بوجهها، أو بالانفصال عن الإلزام المعارضة عليها، وإذا ادعى المجيب النص دليلا على ما سئل عنه لم يخْل من ثلاثة أقسام:




﴿❁﴾ أحدها: أن يتفق السائل والمجيب على أن الاسم الذي تعلق به المجيب، لا يتناول موضع الخلاف، فيفسد فيه دعوى المجيب النص، والمطالبة بالدلالة عليها قائمة إلى أن يظهرها؛

ومثاله **كوفي** سأل **شافعيا** عن الخمر، إذا عالجها صاحبُها حتى صارت خلّا، فيستدل على تحريمه بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، كان **للكوفي** أن يقول له إن اجتناب الخمر واجب، ما دام اسم الخمر باقيا لها، وليس فيه دليل على تحريمها بعد زوال اسم الخمر عنها، فما دليلك عليه؟

﴿❁﴾ والقسم الثاني: أن يكونَ الاسم متنازعا فيه بين السائل والمجيب، فعلى المجيب الدلالة برواية استعمال العرب ذلك الاسم، فيما استدل به عليه، فإن اختلفت الرواية فيه عن العرب، فذلك على وجوه خمسة:

❊ **إحداها**: أن يقول بعض أهل اللغة إنّ ذلك الاسم يقع على تلك العَيْن، وقال غيرُه لا يقع عليها، وأنكر كونَه من لغة العرب، فيكون قول المثبت منهما أولى من قول النافي.

❊ **والوجه الثاني**: أن يقول أحدُهما هذا الاسم يقع على كذا ولا ينفي وقوعه على غيره، والآخر يسمى شيئا آخر، ولا ينفي وقوعه على الأول فيكون [٤٦/ب] واقعا عليهما سواء كانا ضدّين أو مختلفين غير ضدّين؛

❊ **والوجه الثالث**: أن يدَّعي أحدهما وقوع الاسم على أعيان، ويدعي الآخر وقوعه على بعض تلك الأعيان، فالقائل بالعموم أولى باتباعه.

ومثالُه: **كوفي** سأل **شافعيا** عن الدلالة على دخول الصوم في جزاء الصيد الذي قتله الحلال في الحرم، فاستدل بظاهر قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] إلى آخر الآية، وفي ذكر الصوم في جزائه[١].

فقال له الكوفي: إنَّ هذا في المُحْرِم؛

وقال المسؤول: يقال للمُحْرِمين حُرُم، وللداخلين في الحرم: حُرم، لأنه يقال: أحرم، إذا دخل الحرم، كما يقال أحْرم من الإحرام[٢]، والآية شاملة لهما، والصوم داخل في جزاء صيدهما.

❊ **والوجه الرابع**: أن يقول أحدهما: هذا الاسم يقع على هذه العين لا غيرها، ويوقِع الآخرُ الاسم على غيرِها، ويمنع وقوعه عليها، وفي هذا الوجه أيضا يؤخذ بإثباتهما دون نفيهما.

❊ **والوجه الخامس**: أن يقول أحدُهما هذا الشيء اسمه كذا، ويقول الآخر له اسم آخر يذكره، ويمنع منه الاسم الذي أثبته صاحبه، فيثبت له الاسمان، بإثبات كل واحد منهما أحدَهما، ويجوز للمسؤول إثبات الاسم بخبر يرويه عن صاحب الشريعة.

ومثاله: **كوفي** سأل **شافعيا** عن تحريم النبيذ المطبوخ، فاستدل بقوله ﷺ: «كل خمر حرام»[٣]، فنازعه السائل في تسمية النبيذ خمرا، فاستدل

---

(١) انظر: الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء (٢/٢١٦).

(٢) هذا مثال لحمل المشترك على معنييه، وهما هنا معنيان: شرعي ولغوي، وقد حمله الشافعية على المعنيين معا.

(٣) روي عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر: أخرجه أحمد (٤٦٤٥)؛ أخرجه مسلم في=

بقوله ﷺ: «كل مسكر خمر»[1]، وقال إذا ثبت الاسم دخل في عموم قوله: «كل خمر حرام».

﴿*﴾ والقسم الثالث من أقسام دعوى المجيب النصّ:

أن يتفق السائل والمجيب على وقوع اسم النص على ما وقع السؤال عنه، فلا يكون للسائل المطالبة بالدلالة، وإنما له المطالبة بوجه الدلالة أو المعارضة، والإلزام عليها.

وهذا كله إذا ادعى نصّا جليا، فأما إذا ادعى عموما أو ظاهرا مجملا أو قياسا أو دليل خطاب، فإن السؤال عليه يكون مطالبة بوجه الدلالة، كما نذكره في الفصل بعد هذا إن شاء الله تعالى.



= الأشربة باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام (٢٠٠٣) سنن أبي داود ت الأرنؤوط (٥٢٠/٥) ٣٦٧٩ سنن ابن ماجه ت الأرنؤوط (٤٧٣/٤) ٣٣٩٠.

(١) هو نفسه الحديث السابق.

الفصل السادس

في كيفية المطالبة بوجه الدلالة

ينبغي للسائل أن ينظر في دليل المسؤول:

فإن كان السؤال في **مسألة من الكلام**، وكانت الدلالة لها مقدِّمة صحيحة، وشهادة صادقة، لم يطالبه بوجهها، ومتى استدلّ المجيب بعلة، وأجراها في معلولاتها، واستوفى فيها شروط العِلّة الصحيحة، كما بيناها في شروط العلل، فليس له مطالبته بوجه الدلالة، وإنما له الإلزام والمعارضة عليها، إن وجد إليه سبيلا.

وإن كان النزاع في مسئلة من الفقه، نُظر:

فإن ادعى فيها المجيبُ النصّ، وهو اللفظ المطلق الذي يمكن تعليق الحكم عليه عند إطلاقه، نُظِر:

فإن اتفق السائل والمجيب، على وقوع اسمِه على موضع الخلاف، فليس للسائل المطالبة بوجه الدلالة؛

مثاله: **شافعي سأل ظاهريا عن وجوب الكتابة**، فاستدل بقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، فليس للسائل أن يقول: لمَ قلت إن المراد من صيغة الأمر الإيجاب، مع اتفاق السائل والمسؤول على أن ظاهر الأمر للوجوب،

وله أن يقول له ما أنكرت أن المراد بهذا الأمر الاستحباب، بدلالةٍ يقرنها بسؤالِه.

وقال بعضُ المتأخرين: إن كان المسئول ممن يرى **جواز تأخير البيان**، صحّت مطالبتُه في هذه المسئلة بوجه الدلالة، وكان له أن يقول للمسئول: إذا كانت صيغة الأمر عندك لا تحكم فيها بالوجوب، إلا بعد النّظَر في الأصول، فإن وجد فيها دلالة تصرفها عن ظاهرها، وإلا حملت حينئذ على الإيجاب، فليس لك على هذا الأصل الاستدلال بقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]، على وجوب الكتابة [٤٧/أ] إلا بعد البحث عن دلائل الأصول، حتى يعلم أنه ليس فيها ما يوجب صرفَه عن الإيجاب إلى غيره.

وقول هذا القائل فاسد عندنا، لأن المستدل بالظاهر إذا عَدِم ما يصرفه عن ظاهره في الإيجاب، أو عن العموم إن كان استدلاله بالعموم، إذا قال: بحثْتُ الأصول على قدر وسْعي فلم أجد فيها دلالة تصرف دليلي عن ظاهره، فلي بعد هذا النّظَر إجراؤه على ظاهره، كما أُجْريه على الأزمان التي لم أعلم فيها نسخه.

وقد أجمعوا على أن السائل إذا ادّعى نسخ دلالة المسئول، أنَّ الدلالة عليه[1] دون المسئول، كذلك إذا ادعى تخصيص العموم، أو صرف الأمر عن ظاهره إلى وجه من وجوه التأويل، فعليه الدليل، وليس على المسئول في منْعه من الصّرف عن ظاهره، ومن التخصيص، أكثرُ من أن يقول: قد طلبتُ

(١) لأن الأصل عدم النسخ وعدم التخصيص، وعدم التقييد، فوجب الدليل على من ادعاه وانظر شرح تنقيح الفصول للقرافي ص: ٩٣.

الدلالة الصارفة عن الظاهر طلَبَ مثلِها، فلم أجدْها، فأجريت الظاهر على مقتضاه، كالمسافر ليس عليه في التيمم أكثرُ من طلب الماء، فإن طلبه طلبَ مثله، فلم يجدْه كان له التيمم.

وإن كان النص والظاهر الذي استدل به، **ينازعه السائل في وقوع اسمه** على موضع الخلاف، أو نازعه السائل في اقتضاء الأمر للإيجاب، والنهي للفساد، ونحو ذلك فللمسئول البناء على أصله، وللسائل الخيار بين ان يطالبه بتصحيح الاسم، أو الأصل الذي بناه عليه، وبين أن يسلم له الاسم أو الأصل، ويشتغل بالإلزام عليه.

وكذلك إن استدل المسئول **بخبر واحد**، والسائل لا يراه حجّة، فإن شاء طالبه بتصحيح الأصل، وإن شاء سلَّمه له تسليمَ جدَلٍ، وألزمه عليه مثله أو خصَّه أو نسخَه بدلالة.

وهذا واجب في كل دليل يقول به المجيب وينكره السائل.

فأما إن استدل المجيب بعموم، وهو لا يقول بالعموم أو بأمر على إيجاب شيء، وهو لا يرى الوجوب من صيغة الأمر، أو استدل بدلالة لا يراها دليلا، والسائل يراها دليلا، فالمسئول ممنوع من الاستدلال به لتصحيح مذهبه؛

ومثاله قياسيّ[1] سأل **ظاهريا** عنْ مسئلة، واستدل على قوله فيها بقياس، فاستدلاله ساقط، لأن القياس عنده فاسد، **والمقدمة الفاسدة لا تثمر نتيجة**

(١) يقصد به هنا عموم من يرى القياس أصلا لاستنباط الأحكام، وهم جمهور المذاهب ما عدا الظاهرية.

صحيحة، وهو في ذلك بمنزلة من يدعي على غيره حقّا، ويستشهد عليه بشاهدين، يجْرَحُهما ويُكَذّبهما، فلا يكون له تصحيح دعواه بشهادتهما، فكذلك هذا أيضا مثلُه.

فإن قال المجيب للسائل، إنك قائل بصحة الدلالة من الجنس الذي استدللتُ به، فليَ الاستدلالُ به عليك؛

قيل له: إن قول السائل بهذا الاستدلال خطأ عندك، وليس لك الاستدلال بالخطأ الذي لا تراه دليلا.

وكذلك إن استدل بعمومٍ خارج على سبب، وهو ممن لا يرى تعميم ما خرج على سبب[1]، فليس له الاستدلال بعمومه في غير موضِع سببه، وإن رآه السائل عاما؛ وإن كان السائل ممن يعتبر عموم اللفظ دون السبب، فله الاستدلال به، وليس للسائل قصره على سببه إلا بدلالة يوردها عليه مُلزِما أو معارضا.

وكذلك إن استدل على **تحريم الشيء بالنهي عنه**، وهو قائل به أو على فساد عقد أو صلاة بالنهي عنها، وهو قائل به، سقطت المطالبة عنه بوجه الدلالة، فإن نازعه السائل في دلالة النهي على التحريم أو على الفساد، كان له نقل الكلام إليه؛

ومثاله استدلال **شافعي** على فساد **بيع الغائب**، بقول النبي ﷺ: «لا تبيعوا

---

(١) والأسباب أنواع منها السؤال، ومنها الوقائع التي نزلت على إثرها الآيات، وبقصره على السبب قال به جماعة «ونسبه الأستاذ أبو منصور إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري، قال: وعليه يدور كلامه في كثير من الآيات، يقتصر بها على أسبابها التي ترتب فيها، ويجعلها تفسيرا لها، ودلالة على المراد باللفظ» البحر المحيط في أصول الفقه (٢٧٥/٤).

غائبا بناجز»[1]، واستدلاله على فساد نكاح الشغار، أو فساد نكاح المُحْرِم بالنهي عنهما، وليس للسائل مطالبتُه بوجه الدلالة.

[٤٧/ب] فإن نازعه في دلالة النهي على الفساد، فله نقل الكلام إليه.

وكذلك إن استدلّ المسئول على وجوب تَكْرار فعل ما، أو وجوب المداومة عليه، بظاهر الأمر به، فإن قال بأن الأمر يقتضي المداومة على الفعل المأمور به، فله التعلق به، وللسائل نقل الكلام إليه إن نازعه فيه، وإن كان المسئول ممن يقول إن ظاهر الأمر لا يقتضي المداومة على الفعل المأمور به، لم يصح استدلاله على أصله، سواء قال به السائل أو لم يقل به؛

وكذلك إن استدل على وجوب فعل من الأفعال، بالرواية عن النبي ﷺ، أنه فعله، فإن كان ممن يقول بأن أفعاله على الوجوب، إلى أن تقوم الدلالة على خلاف الوجوب، فليس للسائل أن يطالبه بوجه الدلالة، وله نقل الكلام إلى أصله في وجوب أفعاله علينا، إن نازعه في هذا الأصل.

ومثاله: **شافعي استدل على وجوب الجلسة الأخيرة في الصلاة** أو على وجوب الاعتدال فيها عن الركوع، أو بين السجدتين أو على وجوب الطمأنينة في الركوع، أو على وجوب السجود على الجبهة في الصلاة، بما روي في ذلك في صلاة رسول الله ﷺ، وقال كل أفعاله على الوجوب إلا ما خصّه الدليل.

---

(١) أصل الحديث وارد في الصرف، أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: مالك برقم ١٨٤٥، في البيوع، باب بيع الذهب بالفضة تبرا وعينا، وأحمد في مواضع منها: (١١٠١٩) و(١١٠٠٦)، والبخاري برقم: (٢١٧٧)، في: البيوع، في أبواب، منها، باب: بيع الفضة بالفضة؛ ومسلم برقم: (١٥٨٤)، في: المساقاة، باب: الربا.



وإن كان المسئول ممن لا يرى وجوب الإتيان بمثل أفعال النبي ﷺ توقفا منه فيها، أو استدل بأن أفعاله على الندب، لم يصحّ استدلاله بفعله على قوله بوجوب مثله، سواء قال السائل به أو لم يقل به، فأما إن استدل ببعض أفعال النبي ﷺ على العموم في أفعاله، صحَّت المطالبة به بوجه الدلالة، لأن الفعل الواحد لا يعمّ وجوه أفعاله.

ومثاله: **مالكي** سأل **شافعيا** فقال له: لمَ قلت إن **سجود السهو** كلّه قبل السلام، زيادة كان السهو أو نقصانا، فقال المجيبُ: لما روي أن النبي ﷺ سها فسجد لسهوه قبل السلام، أو سأل **كوفيا** عن هذه المسألة فاستدل على أن كل سهو سجوده بعد السلام بما روي أن النبي ﷺ سها فسجد بعد السلام، كان للسّائل أن يقول لكلٍّ منهما في كل واحد من هذين الخبرين، أن الفعل الواحد لا عموم له، والسهو الواحد لا يكون زيادة نقصانا فلا يعمّهما.

وكذلك إن استدل المجيب بدليل الخطاب، فإن كان قائلا به فليس للسائل مطالبته بوجه الدلالة.

ومثاله **كوفي** سأل **شافعيا** عن من باع نخلا قبل الإبّار[(١)]، فقال ثمَرتها للمشتري، واستدل عليه بقول النبي ﷺ: «من باع نخلا بعد أن تؤبَّر فثمرتها للبائع»[(٢)]، وقال مفهومه دليل على أنه إذا باعها قبل الإبّار كانت الثمرة للمشتري، فليس للسائل مطالبته بوجه الدلالة.

---

(١) الإبّار: هو التلقيح ومعناه شقُّ طلع النخلة الأنثى ليُذرّ فيه شيء من طلع النخلة الذكر فتصلح ثمرتُه؛ التعريفات الفقهية (ص: ٥٠).

(٢) أخرجه مالك برقم: ٥٤٣، في: البيوع، باب: من؛ ومن طريقه الشيخان: البخاري برقم: ٢٢٠٣، في: البيوع، باب: باب من باع نخلا قد أبرت؛ ومسلم برقم: ١٥٤٣، في: البيوع، باب: باب من باع نخلا عليها ثمر؛ من حديث نافع عن ابن عمر.

وإن نازعه في دليل الخطاب، فله نقل السؤال إليه، وإن شاء سلَّم له هذا الأصل، وألزمه دلالة تدل على تخصيص مفهومه أو عارضه بدليل سواه.

وإن لم يكن المجيب قائلا بدليل الخطاب لم يصح استدلاله به، وإن قال به السائل؛

ومثاله: **شافعي** سأل **كوفيا** عن بيع الحنطة في سنبلها، فاستدل على جوازه بما روي عن النبي ﷺ: «نهى عن بيع الحنطة حتى تشتدّ»[1]، وقال: مفهومه دليلٌ على جواز بيعها بعد الاشتداد، وسواء كانت في سنبلها أو خارجةً منه، فهذا الاستدلال [٤٨/أ] منه غير صحيح لا يرى مثله دليلا.

وإن ادعى المجيب في المسألة إجماعا سابقا، نُظِر:

فإن كان السائل نَظَّاميّا أو خارجيّا لا يرى حجة الإجماع، **فلا يُناظر في مسائل الفقه إذ لا اعتبار بخلاف أصحابه فيه**.

وإن قال السائل بحجة الإجماع، إلا أنه خالف المجيب في صفة الإجماع الذي يكون حجة، **فالاعتبار فيه بمذهب المجيب**، فإن كان ما ادعاه إجماعا عنده جاز استدلالُه به، وليس للسائل مطالبته بوجه الدلالة، وإنما له نقلُ الكلام إلى تصحيح أصله في صفة الإجماع إن نازعه فيه، أو تسليمه له،

(١) الحديث معروف بلفظ "... بيع الحب حتى يشتد" وفي رواية "حتى يفرك"، ضمن حديث روي من طرق عن أنس بن مالك ﷺ عند أحمد (١٢٦٣٨) و(١٣٣٤)، وأبي داود في البيوع، باب: بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، وابن ماجه في البيوع، باب: النهي ن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، والترمذي (١٢٢٨) في البيوع، باب: ما جاء في كراهية بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها، "وقال: حسن غريب".

وإلزامه عليه مثلَه، وإن لم يكن ما ادعاه المجيب إجماعا عنده، فليس له الاستدلال به على السائل سواء قال به السائل أو لم يقلْ.

والخلاف في صفة الإجماع، كالخلاف في قول الواحد من أهل العصر إذا انتشر ولم يعرف له مخالف، وفي إجماع أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، وفي القول إذا أجمع أهل العصر عليه عن قياس ونحو ذلك مما اختلفوا فيه من صفات الإجماع[1].

ومتى صحَّ للمجيب دعوى الإجماع أو سلَّم السائل له تسليمَ جَدلٍ، لم يكن للسائل بعد ذلك سؤالُه عن وجْه الدلالة، ولا الاعتراض عليه بدعوى تخصيص أو نسخ، لأن الإجماع يقع عاما لا يخصُّ ولا يُنْسخ، وللسائل معارضته بإجماع مثله إن وجد إليه سبيلا.

وإن ادّعى المجيب القياس، فالاعتبار بأصلِه فإن قال به صح استدلاله مع خلاف السائل في القول به، وإن لم يقل به المجيب فلا يصح استدلاله به على السائل وإن قال به.

وإن اتفق السائل والمسئول على القول بالقياس، واختلفا في شروطه أو ادعى المجيب نوعا من القياس نازعه، السائل فيه فالاعتبار فيه بأصل المجيب؛

ومثاله: سائل لا يرى القياس في الحدود والكفارات والتقديرات، يسأل من يقول به فيها عن مسئلة من مسائل الكفارات أو الحدود، فاستدل فيها بالقياس، فاستدلاله صحيح على أصله، وللسائل نقل الكلام إلى أصله إن لم يسلّم له، وإن أراد السائل معرفة علته في المسئلة فيلزمه بنقضها أو يعارضه

(١) في عدة مسائل معروفة في باب الإجماع انظرها في البحر المحيط في أصول الفقه (٦/٣٧٨).

بمثلها أو يلزمه عليها ما يقول به فله ذلك.

وإن نازعه السائل في تأثير علته في أصلها، فعلى المجيب الدلالة على تأثيرها في الأصل الذي قاس عليه؛

ومثاله: **كوفيٌّ** سأل **شافعيا** عن **تحريم شرب النبيذ**، فاعتلّ لذلك بأنه من الجنس الذي يُسْكر كثيره فحرُم قليله كالخمر، فقال له السائل: لمَ زعمت أن تحريم جنس الخمر لهذه العِلّة؟

فإنْ قال المجيبُ لإجماع الأمة على أن العصير الحلْو حلال قبل حدوث الشدّة فيه، وإن صار شديدا مسكرا حرم قليله وكثيره لوجود هذه العِلّة فيه، وإذا ارتفع السّكر عن جنسه يصير خلا، جاز شربُه، فعلمنا بذلك تأثير العِلّة في تحريم الخمر، ثم وجدنا العِلّة في النبيذ فألحقناه بالخمر، كانَ استدلاله سديدا، وبطَلَت المطالبةُ بوجْه الدلالة، إذ ليس من شرط صحّة العِلّة اعتراف الخصم بها، ولو بطلت العِلّة لإنكار الخصم لها، لبطَلت جميع العلل الشرعية لإنكار نفاة القياس لها.

وإن كانت المسئلة في فرع لا نص فيه، وهو واقع بين أصلين مختلفَي الحكم وبيَّن المسئول فساد إلحاقه بأحد [٤٨/ب] الأصلين، صح إلحاقه بالأصل الآخر، وسقطت عنه المطالبة بوجه الدلالة؛

ومثالُه: **كوفيٌّ** سأل **شافعيا** عن **استبراء أم الولد عن وفاة سيّدها**، فاستدل على أنه بحيضة واحدة، بأنها بين أصلين حرائر وإماء، ولابد من إلحاقها بأحدهما، ولا يجوز إلحاقها بالحرائر، لأن الحرة إذا لم تكن حائلا[1] اعتدَّت

(١) الحائل: كل أنثى لا تحمل وقال النسفي: "هو خلافُ الحامل" جمعها الحَيالي. التعريفات=

عن الوفاة بالأشهر، وأمّ الولد تعتد عن وفاة زوجها بالأشهر، فصح أنها ملحقة بالأمة، والأمة استبراؤها بالحيضة الواحدة، فهذا الإلحاق صحيح وإن لم يذكر فيه علة.

وكذلك الفرع الواقع بين أصلين يعتبر فيهما غلبة الاشتباه، فمتى أظهر المجيب زيادة في شبهه بأحدهما جاز إلحاقه به، ولم يكن للسائل مطالبته بوجه الدلالة، فإن عارضه بإظهار زيادة في شبه الفرع بالأصل الذي منع منه المسؤول أو استويا في عدد وجوه الشبه بقي السؤال عن وجه الدلالة، فإن أورد المسئول زيادة في وجوه الشبه وإلا فهو منقطع.

وإن ادعى المجيبُ علة لا يجد لها أصلا، صحَّت مطالبته بوجه الدلالة، ولم تكنْ دعواه علةً مع عدم الشاهد لها دلالةً على صحة قوله، ودعواه علة الحكم كدعواه نفسَ الحكم، ولو جاز تصحيح إحدى دعوييه بالأخرى لجاز تصحيحُها بنفسه؛

ومثاله: قول الكوفيّ أن العبد المقتول إذا كانت قيمته مثل دية الحر أو أكثر نقص منها عشرة دراهم ووجب دية الباقي، والأَمَة إذا كانت قيمتُها مثلَ دية الحرة أو أكثر وصفها خمسة آلاف درهم إلا خمسة دراهم، فإذا علل في هذه المسئلة بعلة لم يجد لها أصلا، لأنه إن قاسها على الحرّ، فلا ينقص من ديته شيء، وإن قاسه على الأموال والبهائم، وجب فيها القيمة بالغةً ما بلغت.

وإن كان تعليل المجيب يقتضي ضدّ حكمِ أصلِه، فالمطالبة بوجه الدلالة

= الفقهية (ص: ٧٥).

صحيحة لأنه ليس له قياس الفرع على أصل في ضد حكمه؛

ومثاله: **كوفي اعتلّ** لقوله بإيجاب **الكفارة في الأكل في الصوم**، فقال إن الأكل عامدا والوطء عامدا سِيَّان، في وجوب الكفارة عليهما، كما أنهما في حال النسيان سيَّان، في سقوط الكفارة عنهما.

وكذلك إن استدل المسؤول لقوله في مسئلة بقول خصمه في مسئلة أخرى بمثل حكمه، والمستدل غير قائلٍ به في الأصل الذي يقيس عليه، فاستدلاله فاسد وللسائل مطالبته بوجه الدلالة؛

ومثاله: **شافعي** استدل على جواز السلَم حالّا، بجواز الكتابة حالَّة عند **العِرَاقِيّ** أو استدل **عراقي** في صحة الكتابة حالّة بقياسها على ما أجازها **الشَّافِعِيّ** من السلَم الحالّ، فكل واحد من الاستدلالين فاسد، لأنه **قياسٌ على أصل حكمه عند القائس خلاف حكم فرعه**.

[٤٩/أ] وإن ادعى المجيب في المسئلة **استصحاب الحال** بالحظْر، فإنْ كان ممن يقول بحظر الأفعال قبل ورود الشرع فاستدلاله على رسْم الجدل، وكذلك إن استصحب الحال في الإباحة، وقال لا أنتقل إلى الحظر إلا بدلالة، فهو على سمت الجدل، وليس للسائل مطالبته بوجه الدلالة، وله النزاع في أصله، والمطالبة بتصحيح الأصل إن نازعه فيه، وإن كان المستدل بذلك **واقفيا**[١] في حكم الأشياء قبل الشرع فليس له استصحاب حال بحال[٢]، سواء قال به السائل لو لم يقل به.

(١) تقدم تعريف الواقفية وما المعنيّ بهم.

(٢) "بحال" جار ومجرور في محل نصب مفعول مطلق.

الفصل السابع من هذا الباب
في بيان كيفية الإلزام من غير تقديم سؤال ولا استدلال قبله

أصل الإلزام: إظهار شهادة أصل لفرع، يريد السائل إلزام المسئول قولَه فيه؛ وكل إلزام لا يظهر منه اقتضاء الأصل للفرع فهو ناقص، ولا يخلو نقصانُه من أن يكونَ لأنه إلزام ما لا يلزم، أو لأنه غُيِّر عن طريقه، ولو أتى به على طريقه لظهر فيه معنى الإلزام.

ومثاله: إلزام المعتزلة الصِّفاتيةَ على قولها بأن الله عالم بعلم، أن يكونَ معلوماتُه محصورة، أو يكون له بكلّ معلوم علم، وهذا غير لازم والعقل لا يقتضي لزومه، فإن قاسوه على العالِم في الشاهد، وقالوا كل ذي علم في الشاهد لا يتعلق علمُه بمعلومين على التفصيل، كذلك القديم إذا كان عالما بعلم، فهذا الاستدلال ابتداءُ سؤال منهم لمذهبهم، وليس بإلزام، مع انتقاضه على أصولهم بقولهم أن الله يعلم جميع معلوماته بنفسه، وإن لم يجدوا في الشاهد نفْسا واحدة متعلقة بجميع المعلومات، كما أنكروا تعلق علمه بجميع المعلومات لأنهم لم يجدوا في الشاهد علما يتعلق بجميع المعلومات على التفصيل.

وأما إلزام الصّفاتِية المعتزلةَ على قولها، إن الله عالم لنفسه أن تكون نفسه علما، فإلزام صحيح، لأن العقل يقتضي أن يكونَ ما به يعلم العلم




معلوما علما، ولذلك لا يعلم العالِم معلومه بقدرته وحياته وسائر صفاته غير علمه.

ومن حق الإلزام أن يكونَ على جهة السؤال، **لأن الإلزام من حق السائل والانفصال من حق المجيب**، فإن كان الإلزام على طريق الحكاية جاز ذلك للمجيب، ومتى استدل المجيب على تصحيح مذهبه فليس له إلزام السائل، وإن كان مستدلا على فساد مذهب السائل، فله توجيه الإلزام على السائل بإظهار ما يلزمه على مذهبه ممن لا يقول به؛

كإلزامنا المعتزلة في قولها[1]، أن يقولوا **بقدم الجواهر والأَعْرَاض**[2]، لقولهم بأنها في حال عدمها أعراض وجواهر، وليس حدوثها معنى زائدا عليها، وقيل هذا الإلزام يصح ابتداء وإن لم يتقدمه سؤال ولا استدلال.

وإذا كان أحد المذهبين يشهد بالمذهب الآخر، كان لازما، منه أقرّ به الخصم أم أنكره؛

كقولنا للمعتزلة: إذا وجب أن يكونَ الله سبحانه عالما بكل معلوم، أو لأنه عالم بنفسه عندكم، وجب أن يكونَ قادرا على كل مقدور[3]، لأنه لم يزل قادرا، ولأنه قادر بنفسه عندكم[4].

ومن وجوه الإلزام، أن يتوجّه، على من تمسَّك بدليلٍ، التمسُّكُ[5]

(١) المقول ساقط، ولعله يعني قولها بأن العدم شيءٌ، فهو المناسب للسياق والله أعلم.
(٢) وانظر: أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي (٣/٣٨٣).
(٣) فيكون قادرا على خلق أفعال العباد لأنه من جملة المقدورات.
(٤) وانظر: أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي (٢/٢٨٧).
(٥) فاعل "يتوجه".

بمثْله، إذا ساواه في وجه الاستدلال، كمن يرى الحجة في بعض الأخبار، فيلزمه الاحتجاج بكل خبر مثله، أو أقوى منه.

ومنها أيضا أن يلزم الإنسان على دليله أن يقول بما يخرج عنه؛

وهذا يُنظر فيه: فإن كان الدليل علة عقلية صحَّ الإلزام عليها من هذا الوجه، وإن كان دلالةً لم يصح إلزام عكسها.

[وجوه الإلزام في المسائل العقلية]

وكل إلزام في المسائل العقلية لا يخلو من أن يكونَ بالضرورة أو باقتضاء العقل له ودلالته عليه؛

والإلزام بالاقتضاء لا يخلو من ستة أوجه:

وإلزام بالاقتضاء من جهة العِلّة؛

وإلزام من جهة المعارضة؛

وإلزام من جهة الدلالة؛

وإلزام من جهة التقسيم؛

وإلزام من جهة إعطاء المعنى في الجملة؛

وإلزام باقتضاء العقل له من غير هذه الوجوه؛

فالإلزام بالضرورة:

كإلزامنا **الدهرية** على قولها إن الأجسام أزلية، أن يكونَ قد خلت من

الحوادث لأن سبق القديم للحوادث معلوم وجوبه بالبديهة، فمن جمع بين قوله أنها أزلية وبين [٤٩/ب] قوله أنها لم تسبق الحوادث ناقضَ فيها.

وأما الإلزام بالعِلّة:

فكقولنا إذا كان من لا كبيرة له مؤمنا لأن فيه إيمانا، وجب أن يكونَ مرتكب الكبيرة من غير استحلال لها مؤمنا، لأن فيه إيمانا، وإذا وجب بحلول الكفر في قلب الكافر أن يكونَ كافرا، وجب أن يكونَ كل من حل فيه الكفر كافرا، وفي هذا إبطال قول أبي الهُذَيْل بجواز كون الإنسان كافرا بكفر يحلّ في غيره.

والإلزام بالمعارضة مشهور في أبواب المعارضات[١]؛

وكذلك الإلزام بالدلالة مشهور عند أهل الجدل[٢]؛

والإلزام بالتقسيم نوعان:

* أحدهما: لتصحيح المذهب وقد بيناه في وجوه الأدلة؛

* والثاني: في إفساد مذهب الخصم؛

كقولنا لأصحاب **التولُّد** في مَكفوفَيْن تصادما قصدا أو سهوا، وقد قصد كل واحد منهما فعل حركاته التي تولدت الصدمة بعدها، مَن الفاعلُ منهما للمُتولّد فيهما بزعمكم؟ فلا يخلو أن يقولوا أن الصدمة من فعل من أقبل منهما من ناحية المشرق أو من فعل الذي أقبل من ناحية المغرب، وكل

(١) تأتي أمثلته في الباب الحادي عشر من الكتاب.

(٢) الإلزام بالدلالة يعني الإلزام بطردها على مدلولاتها وانظر الكافية (ص: ٧٩).

واحد من هذين القولين مدفوع بالآخر أو يكون من فعليهما، فيلزمهم إجازة فعل واحد من فاعلين وهذا خلاف قولكم، أو يقولوا إن كل واحد منهما فعل ما حدث فيه من المماسة دون ما حدث منه في صاحبه فبطل بذلك قولكم بالتولّد.

والإلزام بإعطاء المعنى في الجملة:

كإلزامنا **النصارى** على قولها بأن الأب إله والابن إله والروح إله، أن يكونوا ثلاثة آلهة، فمن أعطى في الجملة ما يمنع منه في التفصيل فهو مناقض.

والإلزام باقتضاء العقل:

كوجود الفعل يقتضي فاعلا، وفيه إبطال قول ثُمامة بأن الأفعال المتولّدة لا فاعل لها.

[وجوه الإلزام في مسائل الفقه]

ووجوه الإلزام في مسائل **الفقه** أنواع:

❁ منها إلزام معنى آية يؤدي إلى ما لا يمكن الخلاص منه:

كقولنا **لأهل العراق**: إذا أجزتم للذمي شراء العبد المسلم، وأوجبتم عليه إزالة ملكه عنه، لم يكن للعبد المسلم سبيل إلى الخلاص من شعار أهل الذمة، لأن الذمي إذا أجبر على بيعٍ باعه من ذمي آخر، وباعه الآخر من ثالث منهم أو من الأول، دار العبد بينهم لا إلى نهاية.

۞ ومنها الإلزام من جهة الأوْلى:

كقولنا لأهل العراق: إذا لم تقطع أطراف الحرّ بأطراف العبد، فلأنْ لا يقتل به أولى، وعلى العكس منه، إذا قتل الرجل بالمرأة، فقطْع أطرافه بأطرافها أولى بالجواز، وإذا قتل الجميع بالواحد عند اشتراكهم في قتله، فقطع أيديهم بيده إذا قطعوها بضربة اشتركوا فيها أولى.

۞ ومنها إلزام بالتقسيم:

كقولنا للعراقيين فيمن وجد قتيلاً في داره، أنه يستحيل إيجاب ديته على عاقلته، لأنه لا يخلو أن يكونَ قتل نفسه أو قتله غيره، فإن قتل نفسه فلا دية له على أحد، وإن قتله غيره، فالدية على قاتله، أو عاقلة قاتله دون عاقلة نفسه.

۞ ومنها الإلزام من جهة الاستحالة في الشريعة:

كإحالتنا لحوقَ النسب بأمّيْن، لاستحالة وِلادتهما له؛ وإلزامِنا نفيَ نسب الولد الذي طُلّقت أمه في مجلس العقد عليها؛ ونحو ذلك كثير.

ومنها الإلزام بالدلالة، أو بالمعارضة، أو بقلب الدلالة على المستدل، كما نبينه في أبواب المعارضات إن شاء الله ﷻ.

ومتى توجّه إلزام أحد الخصمين على الآخر ما لا يقول به، فاعتذر الخصم بما منعه من التزام ما التزمه، أو استدل على فساد القول بما قد الزم، فاعتذاره [٥٠/ا] واستدلاله يؤكدان الإلزامَ عليه، لأن خصمه إنما لزمه القول بما لا يقول به، على مذهب له، أو على دلالة استدل بها، فإما أن يترك ما لزمه عليه، وإما أن يلتزم ما ألزم، فأمّا فرْقه بينهما فلا وجه له.

الفصل الثامن من هذا الباب[١]

في ما تنقطع به مطالبة السائل بـ"لِمَ"

فزعم القائلون بتكافؤ الأدلة أن المطالبة بـ"لِمَ "لا تنقطع أبدا، وقد مضى الكلام عليهم في باب تصحيح النّظَر.

وزعم بعض أهل النّظَر، أن السائل له المطالبة بلمَ إلى أن يقع له العلْم بصحّة ما دل عليه المجيب، وهذا خطأ لأنه ليس في مقدور المجيب أن يوقع المعرفة في قلب السائل، وإنما يصح منه، الاستدلال بدليله، فليس للسائل مطالبته بتحصيل ما ليس في مقدوره.

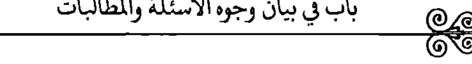
وزعم آخرون منهم: أن السائل له الثّبات على المطالبة إلى أن ينتهي المجيب في استدلاله، إلى أصول ضرورية إن كانت المسئلة في العلوم العقلية، أو إلى نصوص جلية من القرآن أو السنة المتواترة أو إجماع الأمة، إن كانت المسئلة شرعية.

وهذا خطأ من وجهين:

❁ أحدهما: أن المجيب وإن انتهى إلى أصول ضرورية أو إلى نصوص جلية، فليس بواجب أن يشاركه السائل في المعرفة بشهادة ذلك الأصل للفرع

---

(١) نقل هذا الفصل عنه الإمام ابن عقيل في الواضح في أصول الفقه (٣١٩/١)، مع شيء من الاختصار.



الذي استدل عليه.

❁ والوجه الثاني: أن من الأدلة ما لا ينتهي إلى أصول ضرورية وينقطع فيها المطالبة بلمَ، كسؤال السائل عن الدلالة على حاجة الفعل إلى فاعل، فمتى استدل المجيب على ذلك، باختصاص الفعل بوقت وعلى وصف، مع صحّة وجوده في وقت آخر وعلى وصف آخر، وأوجب بذلك تعلقه بفاعل خصه بوقته وصفته لولاه، لم يكن اختصاصه بوقته وصفاته أولى من وجوده في وقت آخر على خلاف صفته، فليس للسائل أن يطالبه بأصل ضروري يقيسه عليه، إذ ليس في حاجة الفعل إلى الفاعل ضرورة، ولو كان ذلك معلوما بالضرورة لسقط الخلاف فيه؛

وكذلك إذا استدل المستدل على كون الفاعل قادرا عالما بوقوع فعله محكما متقنا، فليس للسائل مطالبته برد هذا الاستدلال إلى أصل ضروري، لأنه لا ضرورة في العلم بقدرة قادر ما، ولا بعلم عالم ما، حتى يقاس عليه غيره من القادرين العلماء.

وزعم آخرون: أن المطالبة بلمَ تسقط متى انتهى المجيب في استدلاله إلى حد يقتضي مقدمة حكم بنتيجته، أو ينتهي إلى ما يقتضيه العقل من غير تقديم أصل قبله، سواء كان ذلك على حجة أو شبهة.

وهذا القول عندنا قريب من الصواب، إذا كانت المسئلة مفروضة في **العقليات**؛

ومثالها فيما يقتضيه العقل: قول أصحاب أبي هاشم لأَصْحَابنا: لمَ قلتم إن الذمَّ لا يستحق إلا على فعل، فإذا قال أَصْحَابنا: لأن الذّمّ لا يستحقه إلا




مسيء، فليس للسائل أن يقول لم لا يستحقه إلا مسيء، لأن العقل يقتضي ذلك عندنا وعندَهم[١].

ومثاله: فيما يكون شبهة، قول أَصْحَابنا لأبي هاشم: لِمَ صحّ عندك الذمّ لا على فعل؟

فإذا قال: لأن المأمور إذا لم يفعل ما وجب عليه حسُن ذمُّه، فليس للسائل أن يقول له حسُن ذمّ من لم يفعل الواجب عليه، لأن هذا يقتضيه العقل في مقدّمته، وإن كانت شبهة، ولكن له الإلزام [٥٠/ب] على شبهته، بأن يقول له: إذا لم يُنكر عندك استحقاق الذم بأن لا يفعل ما وجب، لم ينكر أيضا استحقاق المدح بأن لم يترك ما وجب أو بأن لم يفعل ما حرم فعله عليه.

وبانَ بهذه الجملة سقوطُ المطالبة بلِمَ، متى **وافقت المقدمةُ النتيجةَ**، سواء كانت على دلالة أو شبهة.

هذا إذا كانت المسئلة مفروضة في **العقليات**، فإن كانت مفروضة في **الشرعيات** فإن لها[٢] المطالبة فيما يختلف باختلاف الأدلة الشرعية، فإن

(١) زاد الإمام ابن عقيل هنا: "ولكنْ له أن يقولَ: ولِمَ إذا كان الذمُّ لا يقتضيه إلا مسيء، لا يُستحق إلا على كسب أو فعل؟ فإن قال المجيبُ: لأنه لو لم يَستحقه المسيءُ على فعلٍ، لم يَصِرْ مستحِقاً له بعد أن لم يكنْ مستحِقاً، بل كان يجبُ أن يبقى على ماكان من حكم الأصلِ، وهو نَفْيُ استحقاقِ الذَّمِّ. فليس للسائل أن يقولَ: ولِمَ إذا لم يَتغيرْ أمر، وجبَ أن يكونَ على ما كان؟ لأن الذي يقتضيه العقلُ في الأصل البراءةَ من كلِّ عقوبةٍ، والذمُّ نوعُ عقوبةٍ يقابَلُ بها المسيءُ" الواضح في أصول الفقه (١/٣٢٠).

(٢) كذا، ولعله: فإن له، أي الخصم المناظِر.




ادعى المجيب النصّ في حكم الحادثة، فذلك على **ثلاثة أقسام:**

إما أن يتفق السائل والمجيب على أنَّ النص الذي ادعاه المجيب، لا يتناول المسئلة عند حدوث الخلاف فيها؛ أو يتفقان على تناوله لها؛ أو يختلفان في ذلك.

ولا خلاف بين أهل النّظَر في فساد دعوى المجيب في القسم الأول؛

ومثاله: استدلال شافعيّ على عراقي في نجاسة الخل بالتخليل بقول الله تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]، إذ أوجب بذلك اجتناب عينها ما دامت باقية.

وللسائل أن يقول له: إنما يجب بهذا النص اجتنابُ ما له اسم الخمر، فلمَ أوجبت به اجتناب عينِها مع زوال اسم الخمر عنها، فإن قال استصحبت تلك الحال، أو قِسْت حال كونه خَلّا على حال كونه خمرا، كان هذا منه انتقالا عن دليله إلى غيره، وهو انقطاع.

وإن كان الاسم الذي استدل به متنازعا فيه بينهما، فعلى المجيب إثبات الاسم فيما استدل به عليه، فإذا أثبته بدليله من الرواية عن العرب أو عن بعض أئمة اللغة، أو بذكره في بعض الأشعار التي يصح الاستشهاد بها، لم يكن للسائل المطالبة، وكان من حقه الاشتغال بالإلزام عليه إن وجد إليه سبيلا.

﴿﴾ والقسم الثالث: الذي يتفق فيه السائل والمجيبُ على تناول النص موضع الخلاف، فلا خلاف في سقوط المطالبة بلمَ، وإنما يكون السؤال عليه



من جهة الإلزام أو المعارضة.

وإن اتفقا في وقوع الاسم على موضع الخلاف، واختلفا في أنه حقيقة فيه أو مجاز، وادعى السائلُ أنه مجاز فيه، فعلى السائل الدّلالة في كونه مجازا، فإن ذكر دلالة تدل على أنه مجاز فيه كان له العود إلى المطالبة بالدلالة.

فإن قيل: كيف يعود إلى المطالبة بالدلالة بعد تركه لها بالدلالة على كون الاسم مجازا فيما تنازعا فيه؟

قيل: مثل هذا جائز عند أهل النّظَر في موضعين:

أحدهما: هذا الذي نحن فيه؛

والثاني: دعوى المجيب الإجماع من السلف في موضع الخلاف؛

فإذا أورد السائل رواية في خلاف بعض الصحابة فيه وابطل بها صحة الإجماع في المسئلة، كان له العود إلى المطالبة بالدلالة.

قال الأستاذ الإمام[1] رضي الله عنه:

جملة الأسماء والألفاظ التي يستدل بها المجيب نوعان: محتمِل وغير محتمِل؛

فإذا استدل المجيب بغير المحتمل، وهو به قائل، فليس للسائل مطالبته بلِم، ولا بوجه الدلالة، وله الإلزام عليه من وجه آخر؛

(١) لعل المقصود المؤلف نفسه.

والمحتمِل نوعان: **مجمَل وغيرُ مجمل**، والمجمل على أقسام قد ذكرناها في فصل من فصول وجوه الاستدلال، وشروط الأدلة، فمن استدل بنوع منها [٥١/أ] فمطالبة السائل له بالدلالة ووجهها صحيحة، إلى أن يكشف عن وجه الدلالة منه على موضع الخلاف.

والمحتمِل الذي ليس بمُجمل هو المفهوم، ومعناه بإطلاقه مع احتماله معنى آخر سوى ما يسبق منه إلى الفهم، فهذا النوع منه إن أجراه المجيب على المعقول من ظاهره عند إطلاقه، فليس للسائل مطالبته، ولا صرف الظاهر إلى بعض الوجوه المحتملة، بغير دلالة يوردها عليه، وإن كان المجيب ممن لا يرى الاستدلال بذلك الظاهر، فليس له الاستدلال به على السائل وإن قال به السائل.

واختلفوا إذا استدل المجيب بخبر من أخبار الآحاد وادعى عدالة الرواة وأنكر السائل عدالتهم:

فزعم بعض أَهْل الرأْي أن على السائل إظهار جرحهم، وليس له مطالبة المجيب بالدلالة على عدالتهم، لأن اصل المسلمين العدالة، وبناه على أصل الصحابة في جواز حكم الحاكم بشهادة الشهود إذا لم يعرف جرحهم.

وقال أَصْحَابنا: على المجيب إثبات عدالة الرواة برواية تعديل الثقات من أهل الحديث لهم، ومنعوا من حكم الحاكم بشهادة من لا تعرف عدالته.

وإن استدل المجيب بقياس جليّ أو قياس في معنى الأصل، فليس للسائل مطالبته بتصحيح العِلّة، وإنما له الإلزام عليها إن وجد إليه سبيلا.



وإن استدل **بقياس خفيّ**، نُظِر:

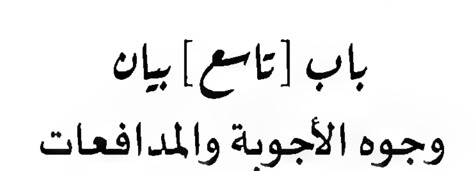
فإن كانت عِلَّته منصوصا عليها، فليس للسائل المطالبة بالدلالة على أن وصفها علة حكمها، لأن النص عليها دليل صحتها كتعليل النبي ﷺ طهارة سؤر الهرة بأنها ليس بنجس[١]، وتعليله المنع من بيع الرطب بالتمر بنقصان الرطب إذا يبس[٢]؛

وإن كانت العِلّة من قياس الشبه أو العِلّة غير منصوص عليها، صحت المطالبة بتصحيح العِلّة إلى أن يقيم المجيب الدلالة على تأثيرها في الحكم المعلول بها، بما يجوز الاستدلال به على تصحيح العِلّة على ما ذكرناه في فصل شروط العِلّة، وكل ما ذكرناه في فصل المطالبة بوجه الدلالة معتبر في هذا الفصل على شروطه التي ذكرناها في ذلك الفصل.



(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه ص: ٢١٩.



باب [تاسع] بيان وجوه الأجوبة والمدافعات

هذا باب يشتمل على فصول هذه ترجمتها:

فصل: في بيان معنى الجواب وحقيقته ؛

فصل: في بيان مطابقة الجواب للسؤال ؛

فصل: في شروط معتبرة في السؤال والجواب ؛

فصل: في الانفصال عن الاستدلال والإلزام بمثله ؛

فصل: في الانفصال عن إلزام ظاهر بالقول بموجبه ؛

فصل: في الانفصال عن إلزام العِلّة بالقول بموجبها ؛

فصل: في الانفصال عن دعوى بأنها توجب دعوى فاسدة ؛

فصل: في الانفصال عن جهة تقديم الإلزام ؛

فصل: في إسقاط السؤال من أصله.

فهذه فصول هذا الباب ، وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه وشرطَه.

الفصل الأول من هذا الباب

في بيان معنى الجواب وحدِّه وحقيقته

حقيقة **الجواب** المستعمل في الجدل هي: **الإخبار عن مضمون السؤال**(١)، وقيل إنه **خبر يقتضيه السؤال**، فكل جواب خبر وليس كل خبر جوابا، لأن الخبر عن الشيء قبل السؤال عنه لا يكون جوابا.

وأصل الجواب في اللغة من القطْع(٢) من قولهم "فلان يجوب البلاد" [٥١/ب] أي يقطعها، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُواْ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾ [الفجر: ٩]، فقطعوا الصخور ونقبوها، واتخذوا لأنفسهم فيها بيوتا، ويقال "فلان جوّاب أرض، وجوّال ليل"، إذا كان يقطع الأرض للانتقال، منه جُبت البلاد أجوبها جوْبا إذا قطعتُها، وفي حديث أبي بكر: «نحن عترة رسول الله ﷺ التي خرج منها وبيضته التي تفقأت عنه، وإنما جِيبت العرب عنّا كما جيبت الرحا عن قطبها»(٣) أي قطع العرب عنَّا، فكنا وسطا لها، وكانوا

---

(١) وانظر الكافية (ص: ٧٠) حيث عرفه: "الخبر المضمن بمعنى السؤال"، الواضح في أصول الفقه (١/٣٠٢).

(٢) جعل ابن فارس في "المقاييس" لكلمة: (ج و ب) أصلين: أحدهما القطع، والثاني المراجعة في الكلام (١/٤٩١).

(٣) لم نقف له على سند، غير ما ذكره ابن قتيبة في غريب الحديث (١/٥٧٦) وقال: "يرويه زيد بن هارون عن أبي مالك النصري عن علي بن زيد" والله أعلم.

حوالينا، كالرحا حوالي قطبها[1]، وفي حديث الاستسقاء[2] «فانجاب السحاب»[3] أي انقطع.

وإنما سمي الإخبار عن مضمون السؤال جوابا، لأن المجيب يقطع بمعنى الخبر، إما إثباتا وإما نفيا، والسائل إذا قال للمسئول هل يقول كذا أو لا يقول ذلك، فقد علق جوابه بأحد الأمرين من نعم أو لا، والمجيب يقطع بأحدهما إثباتا كان أو نفيا، فلهذا سُمّي الخبر عن مضمون السؤال جوابا.



(١) غريب الحديث لابن قتيبة (٥٧٦/١)، الغريبين في القرآن والحديث (٣٨١/١)، النهاية= = في غريب الحديث والأثر (٣١٠/١).

(٢) أصل الحديث مروي في الصحاح من حديث أنس: منها عند البخاري في مواضع أولها (٩٣٢) في كتاب الصلاة، باب: رفع اليدين في الخطبة؛ أما اللفظ الذي أورده المصنف، فهو المنقول في كتب غريب الحديث، وقد أخرجه الطبراني في "الدعاء" (٢١٨٠) وفي "الأحاديث الطوال" (٢٨)، والبيهقي في "الدلائل" (١٤٠/٦ ـ ١٤١ و١٤٢)، وقال الحافظ في الفتح: «وإسناد حديث أنس وإن كان فيه ضعف لكنه يصلح للمتابعة، وقد ذكره ابن هشام في زوائده في السيرة تعليقا عمن يثق به» ١٤٨/٣ (كتاب الصلاة ـ أبواب الاستسقاء ـ باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

(٣) الغريبين للهروي (٣٨١/١)، غريب الحديث لابن الجوزي (١٧٩/١)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣١٠/١).




الفصل الثاني
في مطابقة السؤال للجواب

قال أهل الجدل، إن مطابقة الجواب للسؤال كونُه على مقتضى السُّؤال، من غير تغيير في لفظه ولا في معناه، وتحقيق ذلك يكون بأمور:

منها: أن لا يزيد على ما وقع السؤال عنه، فإن زاد عليه فهو جواب صحيح، غير أنه لا يطابق السؤال؛

ومثاله: سائل قال للمسئول هل يحرم نبيذ التمر، فإذا قال المجيب: أنا أحرم كل نبيذ مسكر، فليس جوابه مع صِحَّته مطابقا للسؤال، لأنه زائد عليه في اللفظ والمعنى.

ولو قال له هل تحرم الأنبذة فقال: نبيذ التمر عندي حرام، فجوابه ناقص عن مضمون سؤاله وجوابه، والمطابق لمثل هذا السؤال أن يقول: نعم أو لا.

وهذا كله في مسألة يتوهم فيها من المسؤول التفرقة بين الجملة والتفصيل.

فأما إذا اتفق السائل والمجيب على التسوية بين الجُمْلة والتفصيل، نفْيا وإثباتا، فإن الزيادة فيه من المجيب لا تخرج جوابه عن كونه مطابقا للسؤال في المعنى وإن لم يطابقه في اللفظ؛



كدهري يسأل موحِّدا عن حدوث الأرض أو الهواء أو الفلك فيقول المجيب: كلُّ الأجسام مُحْدَثة.

[سؤال الحجْر]

ومن وجوه مطابقة الجواب للسؤال: المبني على قسمة لا زيادة فيها، وهو السؤال الذي سماه أهل الجدل **سؤال الحَجْر**، أن يكونَ جوابه جزءا منه؛

فلو قال السائل للمجيب ما قولك في الأجسام، أهي قديمة أو حادثة؟ فلا بد في جوابه من ذكر أحد قسمين؛

ولو قال له هل تجب الصلاة بأول الوقت أمْ لا؟ لكان جوابه جزءا منه؛ ولو قال هل يجب الصلاة بأول الوقت أو بآخره؟ لم يجب أن يكونَ جوابه جزءا منه، لأنه يمكن أن يقول يجب بوسَط الوقت.

فمتى وقع السؤال عن إثبات صفة ونفيها، فهو سؤال حَجْر، وجوابه جزء منه، وكذلك السؤال عن إثبات أحد الضدين لا واسطة بينهما في الموصوف بهما فجوابه المطابق له جزء منه.

وإن كان الموصوف بهما قد يخرج عنهما إلى صفة هي غيرهما، نُظِر:

فإن ذكر السائل جميع أقسامه فسؤاله **حَجْر**، وجوابه [٥٢/أ] المطابق له جزء منه، وإن ذكر بعض أقسامه، فسؤالُه من جملة الأسئلة المعروفة **بالتفويض**، وجائز خروج الجواب عن لفظه، وجائز أن يكونَ الجواب جزءا من لفظه، وأيهما كان فهو مطابق للسؤال.

من وجوه مطابقة الجواب للسؤال: أن يكونَ جوابا عما وقع السؤال عنه من مذهب أو دلالة أو فرق أو انفصال؛

فإذا وقع السؤال عن المذهب، فجوابه الإخبارُ به، فإنْ قُرِن الجواب بالدلالة، لم يكن ذكر الدلالة جوابا، وإن وقع السؤال عن الدلالة فذكرَها المجيب وحدَها، أو ذكرها بعد بيان وجهها الذي منه دلت على مدلولها، فجوابُه في الحالتين مطابقٌ للسؤال.



الفصل الثالث من هذا الباب

في بيان شروط معتبرة في السؤال والجواب

من شرط السؤال أن يكونَ سؤالا عن أمر يجوز أن يكونَ المجيبُ عالما به، ويمكنه الجواب عنه، ولا يجوز السؤال عما لا يصح علمُ المجيب به، ولا إخباره عنه على التحقيق، كقول القائل لصاحبه: أخبرني عن عدد قطْر المطر، أو عن عدد النَّمل والرمل[١].

وكذلك لو قال قائل للمسئول: أخبرني عن تفسير الخبر الوارد في صفة الجنة أن «فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٢]، وطالبه بتفسير الذي لم يخطر على قلب بشر، لكان ظالما له في سؤاله، لأنه لم يمكنه وصف ما لا يخطر على قلبه.

ومن شرط السؤال عن الدلالة: أن يسأل عن دليل يليق بحال المسئلة، فلو قال له: دل على صحة مذهبك في جميع المسائل بدليل واحد، أو سأله أن يدله على مسألة فقهية بدلالة عقلية، يوجب حكم المسؤول فيها لكان ظالما له.

وزعم بعض المعتزلة أنه لا يجوز للسائل أن يسأل المجيب عن مذهب لا يمكنه إظهاره ولا الإخبار عنه.

(١) وانظر المنتخل ص: ٣٥٩، والمنهاج ص: ٤٠، والكافية ص: ٨٠.

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٢١٤)، ومسلم (٢٨٢٥) في صفة الجنة ونعيمها، من حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه.

وهذا السؤال عندنا صحيح جائز، إذا كان غرض السائل فيه، إظهار عجز المجيب عن تحقيق اعتقاده في المسألة قبل نزوعه في الدلالة عليه؛

ومثاله: سؤالُنا أصحاب أبي هاشم عن الأحوال التي أحالوا فيها القول، بأنها موجودة أو معدومة أو معلومة أو مجهولة.

وإنما أنكر أصحابه السؤال عن أمثال هذه المسئلة لعجزهم عن الجواب فيها بنفي أو إثبات.

ومن شرط السؤال: **أن يكونَ للسائل فيه غرض صحيح من استرشاد أو إرشاد أو إلزام**، وإظهار لعجز المجيب عن تحقيق، أو نحو ذلك من الأغراض الصحيحة، ولهذا لا يحسن سؤاله إياه عما يوافقه عليه، إلا أن يبحث عن دليله، أو يريد أن يلزمه عليه نظيرا له.

ومن شروطه أيضا: **أن يكونَ السؤال صادرا ممن لم يفسد على نفسه طريق الوصول** إلى معرفة صحة جواب المجيب ـ إن كان صحيحا ـ بأصلٍ له يمنعه من العلم بذلك، فأما إن أفسد ذلك على نفسه فلا فائدة في سؤاله؛

ومثاله: سؤال بَهْشمي[1] من القَدريَّة أَصْحَابنا عن الموانع من الإدراك ما هي، مع اعتقاده أن الإدراك ليس بمعنى، لا يستحق عليه جوابا، لأن من أحال وجود شيء، لم يصح سؤاله عما ينفيه أو يمنع من حصوله.

ومن شروطه أيضا: **أن يكونَ السؤال عن فرع قد أقر السائل بأصله أو بعض أصوله**، ومما هو جنس للفرع، فأما إذا أنكر جنسَه وأصلَه، فسؤاله عنه

(١) نسبة إلى أبي هاشم الجبائي.




ظلم، كسؤال المنكر للنبوات عن إمامة أبي بكر أو عليّ، [٥٢/ب] وكسؤال منكر الشرائع كلّها، عن الحجة في بعض مسائل الفقه.

ومن شروطه أيضا في **العقليات: أن يكونَ سؤالا عن أمر يعلم صحته** أو فساده بالاستدلال والنّظَر، فأما المعلوم بالضرورة فإن المخالف فيه معاند.

وكذلك السؤال عن المسائل الفقهية، يحسن مما يسوغ اختلاف المجتهدين فيه، مما ليس فيه نصّ مقطوع به عند الأمة أو إجماع من السلف على حكمه، ولهذا لا يحسن السؤال في الفقه عن تحريم الأمهات والبنات والأخوات، وعن تحريم الميتة والدم وتحريم الحرير.

ومن شروطه: **إذا وقع السؤال عن علة الحكم، إمكانُ معرفة علة له**، فأما الحكم الثابت بدلالة ليست بعلة، فيصح السؤال عن دلالته، ولا يجوز السؤال عن علَّته إذا لم يكن له علة موجبة، كالسؤال عن العِلّة في أن الظهر أربع ركعات، والمغرب ثلاث ركعات، ونحو ذلك.

وإن وقع السؤال عن دليل ذلك استحق الجواب بذكر الأخبار الواردة فيه فإنها طريق وجوب أعداد الركعات.

واختلفوا في سؤال السائل وإلزامه ما يكون عائدا عليه مثله، فمنهم من لم يستحسن ذلك، وجعل السائل فيه كالمناقض لنفسه، والمعارض لها، وزعم أنه لا يستحق عليه جوابا.

وقال آخرون: أن ذلك سؤال سائغ، لأن خطأ السائل في شيء إن كان خطأ لا يكون عذرا للمجيب في خطئه فيه، واشتراكهما في الخطأ، لا يكون

عذرا للمجيب في مُقامِهِ عليه، ولو صحّ مثل هذا السؤال لصح ممّن ارتكب إنكار مثله على غيره.

على أن السائل إنما كان يعود عليه سؤالُه أن لو نصب علّةً ثم خالفها بمذهبه، فأما إن أطلق السؤال أو الإلزام فهو مطالب بعلة لقولهما جميعا، فكيف يعود عليه سؤاله.

والسؤال الأول هو المرضي عند أهل النّظَر لأن المسئول لو انقلب في المسئلة سائلا يسأله ما أجابه إلا بمثل جوابه في العكس عليه.

ومن شروط الجواب كونه مطابقا للسؤال، وأن يكونَ جزءا من السؤال إذا وقع حَجْرا كما بيناه قبل هذا.

ومن شروطه أيضا: **أن يكونَ جوابا بما يصح ويمكن اعتقاده من غير تناقض في الاعتقاد**، ويمكن الاستدلال عليه بحجة أو شبهة، فإن أجاب بما يعلم بطلانه ضرورة أو بما لا يعقل أو بما يتناقض في الاعتقاد لم يكن جوابه صحيحا؛

ومثاله: قول من يقول أن الله قد أوجب على المكلف أن يعرف أنه لا يلزمه معرفته، لأنه إذا أوجب عليه ذلك لزمته معرفته، ومعرفة وجوب امتثال أمره، ويستحيل إيجاب معرفة مع إيجاب ترك معرفته لتضاد المعرفتين.

واختلفوا في **جوابه بما لا يعرف دليله**: فزعم بعض المعتزلة أن ذلك قبيح منه، وهو عندنا حسن، لأنه إذا سئل عن ما لا يعرف دليله، فهو معتقد له فأخبر به، فربما نبه على دليل صحته، إن كان صحيحا أو على دليل فساده إن كان فاسدا.

واختلفوا في جوابه بما لا يتناوله دليل واحد: فاستقبحه بعض المعتزلة وأجازه أَصْحَابنا، لأنه لا خلاف أنه إذا سئل عن حدوث العالم حسن جوابه بحدوث جميعه.

والعالم قسمان: جواهر وأعراض، ودليل حدوث الجواهر [٥٣/أ] غير دليل حدوث الأَعْرَاض، فإذا سئل عن دليل حدوث العالم بناه على إثبات الأَعْرَاض، وإثبات الجواهر، وإثبات حدوث الأَعْرَاض ثم إذا ثبت ذلك استدل حينئذ بحدوث الأَعْرَاض ومُعاقَبتها على الأجسام من غير سبق الأجسام لها، على حدوث الأَعْرَاض، وقد أجاب بحدوثهما معا.

ومن شروطه أيضا: ترك الانتقال من دلالة أو[1] غيرها، ومما يسلم عن الرجوع فيه، كما نبينه في باب الانتقال وحكمه.

وذكر بعض المعتزلة أن المجيب إذا سئل عن دليل المذهب، لم يكن له أن يستدل بدلالة لا يكون على يقين من صحتها؛ وهذا خطأ لأنه قد يتوهم الشبهة دليلا فإذا ذكرها فربما نبَّه على فسادها، وظهرت فائدة ذكرها.

ويصح الاستدلال في **الشرعيات** بأخبار الآحاد، وإن لم يكن المستدل بالخبر على ثقة من صحة الرواية فيها، وساغ استدلاله بها على الظاهر من عدالة رواته وإمكان ورود الشرع بما ورد به؛

ومن ذاك أن يحكم الحاكم بشهادة رجلين ظاهرهما العدالة بما يمكن صدقهما فيه، وإن لم يكن على يقين من صدقهما، وكذلك الاستدلال بالقياس الشرعي سائغ عند أهل القياس وإن لم يكن مقطوعا بصحته.

---

(١) كذا، ولعل الصواب هو: "إلى غيرها"، فهو المناسب للسياق والله أعلم.

الفصل الرابع من هذا الباب
في الانفصال عن الاستدلال والإلزام بمثله

أمثلة هذا الفصل أنواع:

❁ منها: أن يوجب السائل على المجيب التسويةَ بين شيئين، فينفصل المجيب في الفرق بينهما بنظير له افترقا فيه؛

ومثاله: استدلال بعض المعتزلة على إحالة رؤية الله سبحانه بالأبصار، بأن يقول لمن أجازه: لو جاز أن يكونَ الله سبحانه مرئيا لجاز أن يتصل به شعاع البصر، ويكون محدودا، لأن المرئيات في الشاهد محدودة يتصل بها أو بمحلها الشعاع.

فنقول له: من أجاز الرؤية على الله تعالى يُرى من غير حد ولا اتصال شعاع به، ولا في محلّ، وإن لم يخرج المرئي في الشاهد عن هذه الأوصاف، كما أنه راءٍ من غير حد له، ومن غير انفصال شعاع منه، وإن لم يخرج الرائي في الشاهد عن هذه الأوصاف.

❁ ومنها: الانفصال عن الإلزام بإبطال مثله، في نظير ما وقع الإلزام فيه؛

ومثاله: **عراقيّ** قال لشافعي في الشهود إذا رجعوا عن **الشهادة على القتل**، أنه لا قود عليهم، وإن تعمدوا الشهادة، لأنهم لا يخْلُون في شهادتهم



من صدق أو كذب، فإن صدقوا فلا قود عليهم، وإن كذبوا في الشهادة، فوليّ الدم هو الذي تولى القتل ظلما دونهم، فيكون القود على الولي دونهم.

فينفصل الشَّافِعيّ عن هذا الإلزام بإبطال مثله في الدّية، لأنهم إن صدقوا في الشهادة فلا دية عليهم، وإن كذبوا فيها فالقاتل غيرهم فينبغي أن تكون الدية على القاتل، أو على عاقلته دونهم، وإذا لم يجز استدلالهم في الدية لم يجز في القود الذي هو نظير الدية، فهذا وما أشبهه انفصال صحيح.

❁ ومنها: الانفصال عن الإلزام بأن يكونَ الملزِم قائلا بمثله في مسئلة أخرى؛

كعراقي قال لشافعي إذا رأيت سجود السهو قبل السلام فمن سها بعد سجدتي السهو، وقبل السلام، وجب أن يسجد لهذا السهو سجدتين فيكون سجود السهو قبل السلام أربعا [٥٣/ب].

فللشافعي أن ينفصل عن ذلك بأن يقول: قولي في هذه المسألة كقولك في السهو بين سجدتي السهو، إن أوجبتم لذلك سجدتين زدتم في عدد سجود السهو، وإن قلتم إن ذلك لا يوجب سجود السهو غير السجدتين الأوليين، فكذلك قولنا فيما ألزمتمونا.

❁ ومنها: الانفصال عن إلزام سبيله التعجب من الخصم بإظهار جواز مثله إجماعا في غير موضع الخلاف؛

ومثاله: **عراقي** قال لشافعي إذا أجزت دخول **الأجل في بيع** الشيء بجنسه الذي لا ربا فيه، أدى ذلك إلى كون شيء واحد ثمنا ومُثمَنا، وعوَضا

ومعوَّضا في عقد واحد، وذلك فاسد، وبيانه أنه لو أسلَم إليه ثوبا في ثوب إلى أجل، وحلَّ الأجل، وكان وصف المُسْلَم فيه مثلَ وصف الثوب الذي هو رأس المال في هذا المُسْلَم، جاز أن يُسْلِم له ذلك الثوب بعينه، فيكون عوضا ومعوَّضا.

فينفصل الشَّافِعيّ عن هذا بجواز مثله في الأصول، كمن دفع زكاة ماله إلى السَّاعي[1] ثم صار فقيرا من أهل الصدقة، كان للساعي أن يدفع إليه لحاجته ما أخذه منه، وكذلك لو أوصلها هو بنفسه إلى المساكين ثم افتقر واستغنى المساكين، وتلك الصدقة باقية عندهم، كان لهم دفعها إليه في حاجته، وهذا نظير ما أنكروه في السلَم.

❁ ومنها: عكس الإلزام على الملزِم على وجه يكون وجه دلالة العاكس لها أظهر من وجه دلالة الملزم؛

ومثاله: عراقي قال لشافعي إذا كان المجتهد في يوم عرفة لا يلزمه الإعادة مع فوات الوقت، ويقين الخطأ، فكذلك الخطأ في القبلة لا يوجب إعادة الصلاة وإن تيقن خطأه.

فقال له الشَّافِعيّ: إن المخطئ في عرفة إذا تيقن خطأه في موضع الوقوف لزمه الإعادة بلا خلاف، والخطأ في القبلة بخطأ عرفة في المكان أشبهُ منه بخطأ وقتِها، فكانت الإعادة في الصلاة أولى؛

وأمثلة هذا الفصل كثيرة وفيما ذكرنا منها كفاية.

(١) الساعي: هو من يسعى في القائل لجمع صدقة السوائم من جهة الإمام؛ التعريفات الفقهية (ص: ١١٠).

الفصل الخامس من فصول هذا الباب

في الانفصال عن إلزام ظاهر بالقول بموجَبه

أمثلة هذا الفصل كثيرة:

❁ منها: احتمال الظاهر وجهين من التأويل، كل واحد منها يصح صرفه إليه بانفراده، ولا يمكن الجمع بينهما، فكل من حمله على أحد وجهيه، فقد قال بموجَبه، وخرج عن عُهْدته؛

مثاله: عراقي استدل على شافعي في أن القراءة خلف الإمام ساقطة، بما روى من قوله ﷺ: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»[1]، وزعم أن هذا دليل على أن قراءة الإمام تغني المأموم عن قراءته.

وقال الشَّافِعيّ: إن صح هذا الخبر كان معناه: أن قراءةَ الإمام قراءةُ المأموم، يعني أن المأموم يقرأ ما قرأه الإمام، كقول القائل شهادتي شهادة زيد، على معنى أن شهادتي مثل شهادته لفظا ومعنى، وإذا احتمل الخبر هذين الوجهين ولم يمكن الجمع بينهما لتنافيهما فإذا حمتله على أحدهما بعد قبولي للخبر على ضعفه، فقد خرجتُ من عهدته وقلتُ بموجَبه.

---

(١) أخرجه أحمد (١٤٦٩٨)، وابن ماجه رقم (٨٧٠ ـ شعيب) في الصلاة، باب: إذا قرأ الإمام فأنصتوا؛ وقال الحافظ ابن حجر: «مشهور من حديث جابر وله طرق عن جماعة من الصحابة، وكلها معلولة» التلخيص الحبير (١/٥٦٨).

❁ ومنها: أن يكونَ ما يقتضيه الظاهر قد قال به السائل والمسئول، واستدل به السائل أو المسئول على غير ما يتناوله الظاهر، فإذا رده خصمُه إلى مقتضاه، فقد قال بموجَبه، واحتاج المستدِل به في غير مقتضاه إلى دلالة؛

ومثاله: [٥٤/أ] **عراقي** استدل على **شافعي** في تصحيحه **بيع الخيار** بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فقال له **الشَّافِعيّ**: إن الآية إنما تقتضي إباحة البيع، وأنا به قائل، وخلافنا في شروط المبيع وفي صفات البيع وليس في الآية بيانُه، فهذا وإن كان من **الشَّافِعيّ** على سبيل المطالبة، فهي مطالبة صحيحة بوجْه الدلالة، وإن كان انفصالا عن إلزام فهو انفصال صحيح، لأنه قائل بموجبه.

❁ ومنها: أن يكونَ الظاهر لا يتناول موضع الخلاف، وإنما يتناول موضعا آخر يتفق السائل والمسئول على حكمِه فيه، فحمله إياه على سببه، فلا يكون للمستدل به تعليق موضع الخلاف عليه؛

ومثاله: **عراقيّ** استدل على أن **السعي بين الصفا والمروة** ليس من أركان الحج بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٧]، وزعم أن رفْع الجُناح يدل على الإباحة دون الوجوب.

فقال له **الشَّافِعيّ**: إن كان رفع الجناح إنما يفيد الإباحة، فأنا قائل بظاهر هذه الآية، لأني أبيح الطواف حول الصفا والمروة، ولا أوجب الدوران بينهما، وإنما أُوجِب السعي بينهما لا حَوْلهما، والطواف بالشيء إنما هو

الاستدارة حوله لا فيه، كالطواف بالكعبة دوران حولها، وليس هو بسعي في جوفها، والواجب عندنا السعي بين الصفا والمروة دون الطواف حولهما جميعا، والسبب في ذلك أن المشركين كان لهم على هذين الجبلين صَنمان، يقال لهما "إساف ونائلة"، فكانوا يطوفون بكل واحد من الجبلين كما يدور الحاج حول الكعبة، فلما وقع الصنمان، تحرَّج المسلمون من أن يدوروا حول كل واحد من الجبلين في حوائجهم، فأنزل الله تعالى إباحة ذلك بقوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، فهذا على الإباحة، فأما السعي بينهما فهو الرُّكن المفروض، وليس هو طوافا بهما، وإنما هو طواف بينهما، ومن قال بموجب الظاهر في موضعه فقد خرج من عهدته.

ونظائر هذا كثيرة، وفيما ذكرنا فيها كفاية.



الفصل السادس من هذا الباب

في بيان الانفصال عن إلزام بعلة بالقول بموجَبها

وأمثلة هذا الفصل على وجوه:

❁ منها: أن يكونَ حكم العِلّة غيرَ مخالف لمذهب الخصم، ويظنه المعلل مخالفا لها، فيقول الخصم: أنا قائل بموجَبها.

❁ ومنها: نصبُ علّة لإبطال مذهب الخصم، والخصم ينكر ذلك المذهب، وهذا قريب من الأول.

❁ ومنها: علة علّق المُعلِّل عليها حكمها في الجملة، والخصم يوجب مثلَ حُكمِها في بعض الجملة، فيقول بموجبها من بعض الوجوه؛

ومثاله: **عراقي** اعتلّ لوجوب **الجزاء في الصيد** الذي لا يؤكل لحمه، إذا قتل المُحْرم، بأن قال: إن السباع أحد نوْعَي الصيد، فكان للإحرام تأثير في وجوب الجزاء فيه، قياسا على المأكول لحمه.

فقال له **الشَّافِعيّ**: أنا قائل بموجب اعتلالك على الإطلاق، لأني أوجب الجزاء في مثل بعض السباع المحرمة اللحم، إذا قتله المُحرِم فهو السِّمْع والعسبار الخارجان من بين الضبع والذيب[1].

(١) في المنتخب من كلام العرب (ص: ١٣٣): "والسمع: ولد يقع بين الذئب والضبع فيجمع=

۞ ومنها: حكم ثبت بعلة، وادعى أحد الخصمين ارتفاعَ الحكم لارتفاع العِلّة، فيقول الخصم، أنا أقول بموجب اعتلالك، والحكم الثابت بالعِلّة ارتفع بارتفاعها ولكن خلفها علة سواها، فأوجبت مثل حكمها؛

ومثاله: **عراقي** [٥٤/ب] قال: لما كانت **نجاسة الثوب** لقيام النجاسة، به طهُر بزوال عين النجاسة عنه، والخل يزيل عينَها، فوجب تطهيرها.

فللشافعي أن يقول: إن النجاسة زالت بالخلّ، ولكن نَجَس بها الخل، وبقيت رطوبة الخل النجس في الثوب، فنجاسة الثوب المغسول بالخل بعد غسله بعلة غير العِلّة التي بها صار نجسا قبل الغسل.

وليس ينْكر في الأصول الشرعية ارتفاع علّة، وبقاء مثل حكمها بعلّة أخرى سواها، كتحريم الوطء بالإحرام، وبقاء مثل هذا التحريم عند الخروج من الإحرام بالحيض.

وكذلك اعتلالهم في **تخليل الخمر**، بأن تحريمها لثبوت اسمها، فيجب زوال التحريم بزوال الاسم، أو قالوا لما كان تحريمها بوجود الشدَّة فيها، وجب زوال التحريم بزوال الشدة.

وقلنا لهم: إن التحريم الذي أوجبه له الاسم والشدة، قد زال بزوال الاسم والشدة، ولكن خلَفه تحريم آخر لوقوع شيء نجس فيه وممازجته إياه، وذلك أن الملح الذي وقع فيه صار نجسا قبل انقلاب الخمر خَلا، وبقي أجزاء ذلك الملح النجس فيها بعد انقلابها خلا، فصار خلا بشيء نجس، والأعيان

= خبث الذئب وقوة الضبع، وكذلك النهسر، وكذلك العسبار؛ وجمعه عسابر".

النجسة لا تطهر بممازجة شيء نجس لها، ولا بأن يغيرها شيء نجس عن صفتها.

ونظائر هذا كثيرة في الأحكام الشرعية، **إذ من الجائز ثبوت حكم شرعي بعلل مختلفة، يخلف بعضها بعضا، وإنما يمتنع مثل هذا في العلل العقلية لأنه لا يجوز أن يكونَ للحكم العقلي عِلَّتان، فإذا ثبت الحكم العقلي بعلة صحيحة، وجب لا محالة ارتفاعُ الحكم بارتفاع علته.**

ونظير العلل الشرعية في هذا الباب، الدلائل دون العلل العقلية، وذلك أن الدلالة قد تدل على ثبوت مدلولها ثم يثبت مدلولها مع عدم تلك الدلالة، بدلالة سواها، كرؤية الشيء تدل على وجوده، ثم قد يعلم وجوده من لا يراه بالخبر المتواتر عنه، **فالعلل الشرعية في هذا الباب بمنزلة الأدلة الدالة على مدلولٍ علَّتُه واحدة**، وليس كالعلل العقلية التي تزول أحكامها بزوالها، فاعتبر ما قلناه في هذا الفصل تجده على ما رتَّبناه.





الفصل السابع
في الانفصال عن دعوى فاسدة بمثلها أو بأنها توجب أو تجيز مثلها في غير مثالها

وأمثلة هذا الفصل أيضا كثيرة:

❁ منها: قول بَرْهَميّ[1] أو قدري لأَصْحَابنا: لو لم يكن في العقل قبل ورود الشرع دلالة على قبحٍ وحسن وحظرٍ وإيجاب، لكان خلقُه عبثا.

وهذه دعوى فاسدة، لأنها كدعوى من يقول في الحواسّ، لو لم يكن فيها قبل ورود الشرع دلالة على حسن وقبح ووجوب وحظر لكان خلقها عبثا.

فإذا قالوا ليس خلقها عبثا، لأنها طريق إلى معرفة المحسوسات، وإن لم يعرف بها الواجب والمحظور؛

قيل لهم: كذلك خلق العقول حكمة، لأنها طرق معرفة الحدوث والقدم، وصفات القديم وتوحيده وحكمته وسائر المعقولات بها، وإن لم يكن فيها دلالة على الوجوب والحظر على التعيين؛

ومثاله في الشرعيات: عراقي استدل على أن الزوج إذا **شهد** مع **ثلاثة على امرأته بالزنا** تمَّ به الشهود، بأن قال: إذا قام مقام أربعة من الشهود عند

(١) نسبة إلى البراهمة، تقدم التعريف بهم.




لعانه، كان بأن يقوم مقام واحد منهم عند الشهادة أولى؛

وهذه الدعوى لو صحت [٥٥/أ] لوجب بها أن تكون شهادته وحده على المرأة بالزنا، كشهادة أربعة عليها به، كما قام لعانه مقام شهادة الأربعة في إسقاط الحد عنه بقذْفِها، وإذا فسدت هذه الدعوى فسدت الأولى لأنها مثلَها.

وقد يقع الانفصال عن الدعوى والإلزام، والفرق، بأن يقال: لو صح هذا الإلزام أو هذا الفرق لوجب مثلُ حكمه في موضع قد أجمعنا على أنه غير معتبر فيه؛

ومثاله: **شافعي** قاس غسل الرَّجُل امرأَتَه، على غسل المرأة زوجها إذا مات، فادعى **العِرَاقِيّ** الفرق بينهما بأن المرأة في العِدّة، وهي من بقايا النكاح، فلذلك صح منها غسل زوجها، لأنها في بقية من نكاحه، والرجل خالى[1] عن العدة، ولا بقية عليه من نكاحها فلم يكن له غسلُها.

فللشافعي أن يقول إن صحّت هذه الدعوى وهذا الفرق، وجب في المبتوتة والمختلِعة[2] إذا مات زوجها في عدتها أن تغسّله، وإذا لم يكن لها غسله مع كونها في العدة، صحّ أن الفرق الذي ذكره **العِرَاقِيّ** لا يقدح في الجمع الذي ذكره **الشَّافِعِيّ**، لأنه لو صح لأوجب في مسئلة المبتوتة والمختلعة حكما يخالفه الإجماع.

وكذلك لو أن **شافعيا** قاس السَّبْي[3] الذي قتله المشركون في المعترك،

(١) كذا في الأصل.

(٢) المبتوتة: المطلقة بلفظ: "ألبتة"، والمختلعة: المطلقة بطلاق الخلْع.

(٣) في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢٦٥/١): «سبيت العدو سبيا من باب رمى=




على البالغ العاقل في حكم الشهادة حتى لا يُغسل كما لا يغسل البالغ، وادعى العِرَاقِيّ الفرق بينهما بأن الصبي ليس من أهل التكليف، فللشافعي أن يقول لو سقط الصبي عن حكم الشهادة لأنه غير مكلف على الإطلاق، لكانت المرأة التي ليست من أهل التكليف في الجهاد تسقط عن الشهادة، لأنها وإن كلفت الصيام والصلوات والحج والزكوات، لم تكلف الجهاد، وسقوط تكليف الجهاد عنها لا يمنعها عن الشهادة في جهاد العدو، كذلك سقوط التكليف عن الصبي في الجملة، لا يوجب سقوط حكم شهادته في الجهاد.

وقد يقع الانفصال عن الإلزام بأنه لو صحَّ لوجب به مثل حكمه، فيما هو مشتق منه؛

كقول بعض **نفاة الرؤية**، إن الرؤية لا تصح إلا لما يصح مماسّته، وصاحب هذا الاعتلال لا يجيز رؤية الأَعْرَاض، ويزعم أن الألوان المرئية أجسام، ويريد بهذا الاعتلال نفي رؤية الله سبحانه، بأن يقول ما لا يجوز مماسته لا يجوز أن يكونَ مرئيا؛

فيقال له: اشتقاق هذ الاعتلال من الشاهد، يوجب عليك أن لا يكون الله رائيا، لأنك كما لم تجد في الشاهد مرئيا إلا جاز أن يكونَ ملموسا، لم نجد أيضا رائيا إلا جاز أن يكونَ لامسا، فإن كان كونه رائيا لا يوجب كونه لامسا فكذلك كونه مرئيا، لا يوجب جواز كونه ملموسا.

والأمثلة في هذا كثيرة، وفيما ذكرنا منها كفاية.

= والاسم السباء وزان كتاب والقصر لغة وأسبيته مثله فالغلام سبي ومسبي والجارية سبية ومسبية وجمعها سبايا مثل: عطية وعطايا وقوم سبي وصف بالمصدر».

الفصل الثامن من هذا الباب
في الانفصال بتقويم الإلزام

هذا الانفصال إنما يكون عن إلزام أورده الخصم على غير وجْهه، فإذا قوَّمه المجيب كان تقويمه له انفصالاً عنه؛

ومثاله: عراقيٌّ قال لشافعي إذا بطَلت الإجارةُ على عمل الصلاة فهلا أبطلتها على الحج، لأن من جملة أعمال الحج صلاة كركعتي الطواف.

فللشافعي تقويم هذا الإلزام، بأن يقول: إن الصلاة إذا أفردت بعقد الإجارة بطَلت الإجارة فيها، وإذا دخلت في جملة [٥٥/ب] أفعال الحج صارت كالتابع له، وقد يتبع الشيء غيرَه في حكم لا يصح إفراده به، كما أن النيابة في الصلاة عن الغير لا يجوز، وفي الحج جائزة، ويدخل فيها ركعتا الطواف، وكذلك الحَمْل واللَّبَن في الضرع وحشو الجُبَّة، لا يصح إفراد شيء منه بالعقد عليه، ويدخل في حكم العقد على أصله، ولهذا قال أصحابنا إن المزارعة على البياض الذي بين النخيل على الانفراد، غير صحيحة، ويصح دخولها في عقد المساقاة على النخيل.

وقد يكون تقويم الإلزام، كقول المجيب في جوابه عن إلزام أن جوابي صحيح على أصلي وأنت به أولى؛

كعراقي قال لشافعي إن الزكاة حق متعلق بالمال لا بالذمة، ويجب من



ذلك تلف[١] وجوبها بتلف المال.

فيجيبه **الشَّافِعِيّ** بأنها متعلقة بالذمة، كزكاة الفطر والعُشُر؛ ثم يقول له: أنت بهذا الجواب أولى لأنك تعتبر فيها صفة الذمة بالبلوغ والعقل، ولو تعلق بالعين دون الذمة، لاستوى فيه البالغ والعاقل والمجنون والطفل والمسلم والكافر، كالجناية المتعلقة برقبة العبد سواء كان لمسلم بالغ عاقل أو لكافر أو طفل أو مجنون.

وقد يكون تقويم الإلزام بتفصيله على وجه يكون جوابا عنه؛

ومثاله: **عراقي** استدل على أن المرأة لا تحرُم على الزوج **بطلاق شَعْرها ويدِها**، بأن هذه أعضاء تبقى النفس دونها، وأكثر ما في تطليق هذه الأعضاء وإعتاقها تحريم الاستمتاع بها، وقد يقطع منها هذه الأعضاء فيحرم الاستمتاع بها مع بقاء الاستمتاع بالباقي من البدن.

وتقويم هذا الإلزام أن يقال: ان مثال التحريم في العضو المقطوع من الطلاق أن يطلق العضو المقطوع منها فلا يقع الطلاق عليها، وتحريم عضو منها متصل بها علته توجب تحريمها عليه، فكذلك طلاق ما اتصل بها وإعتاقه كطلاقها وإعتاقها إن كانت أمة.

وقد يستدل المجيب بدلالة تورد السائل عليها إلزاما إذا قومها المجيب ازدادت الدلالة تأكيدا؛

كشافعي استدل على أن **المبتوتة لا نفقة لها**، بخبر فاطمة بنت قيس أن

(١) لعلها سبق قلم من الناسخ، وإلا فالأنسب هو لفظة: "عدم وجوبها".

زوجها بتَّ طلاقها فأمرها رسول الله ﷺ أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم، ولم يجعل لها سكنى ولا نفقة[١]، وفي بعض الروايات أنه قال لها: «إنما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها»، فألزمه السائل تركَ هذا الاستدلال من جهة أن عمر قال: «لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها نسِيت»؛

فقال المجيب: إنما انكر عمر روايتها أن لا سكنى لها، لأن الكتاب إنما أوجب السكنى دون النفقة، وذكرَ ابن المسيب أن النبي ﷺ أمرها ان تعتد في بيت ابن أم مكتوم لذرابة كانت في لسانها، واستطالة منها على أحماء زوجها، فإذا قال عمر: «لا ندع كتاب ربنا» وأراد بها السكنى التي نطق بها القرآن، ولم يكن في القرآن ذكر نفقة المبتوتة، صار ذلك تنبيها منه على الفرق بين سكناها ونفقتها، وصار اعتراضها تأكيدا للاستدلال بقصَّتها على سقوط النفقة لها.

وقد يقع تقويم الإلزام بالكشف عن دلالة الملزم عل وجه يكون دلالة عليه؛

ومثاله **عراقي** قال [١/٥٦] لشافعي: إذا ملك الحرُّ على أربع نسوة اثنتيْ عشْرة طلقة، وجب أن يملك العبد نصفَها ست طلقات على امرأتيه، كما كان على النصف منه في عدد منكوحاته.

فيقوِّم **الشَّافِعيّ** إلزامه، بأن يقول: إن تمليك العبْد من امرأته ستَّ طلْقات تسوية بينه وبين الحر المالك على امرأتيْه ست طلْقات، وتحقيق النصف في

---

(١) حديث فاطمة بنت قيس رواه مسلم في الصحيح (١٤٨٠)، في: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثا لا نفقة لها؛ والترمذي (١١٣٥)، و(١١٨٠) في: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، وفي غيرهما من كتب السنن والمصنفات.




الطلاق أنه متى ملك الحر من امرأته ثلثا أن يملك العبد من المرأة الواحدة طلقة ونصف، ثم يكمل النصف فيصير استدلال العِرَاقِيّ بهذا التقويم دلالةً عليه.

وقد يكون تقويم الإلزام الوارد جامعا لأحكام كثيرة بتفصيل ينقلب به الاستدلال دلالة على الملزِم، وهذا أحسن وجوهه عند أهل الجدل وقالوا: إن صار بالتفصيل دلالة على الملزِم، وإلا كان مسقطا لإلزامه؛

ومثاله: عراقي استدل على إباحة وطء الرجعية ببقاء حكم الإيلاء والظهار واللعان والنفقة والسكنى والإرث، وإذا صح بهذه الأحكام بقاء الزوجية حلَّ الوطء معها.

فيقوِّم الشَّافِعِيّ عليه هذه الأحكام بقوله للعراقي: إن السكنى والنفقة واجبان عندكم للمبتوتة، ووطؤها حرام، وكذلك هي عندكم وارثة إذا كان الطلاق في مرض الزوج ومات قبل انقضاء عدتها، فلا يكون بقاء هذه الأحكام علةً لبقاء إباحة الوطء، واللعان قد يكون لنفي الولد عن وطء شبهة، فلا يدل على بقاء الزوجية في حكم الوطء، وأما الظهار والإيلاء في الرجعية فهما عندنا موقوفان على الرّجعة فإن راجعها ثبتا، وإن مضت عدتها قبل الرجعة لم يقع واحدٌ منهما؛ كما لو أسلم أحد الزوجين المشركيْن بعد الدخول وهما في دار واحدة، فالنكاح موقوف على العدة والوطء فيها حرام؛ وهذا التقويم يوجب إبطال الإلزام.

وقد يقع تقويم الإلزام بفرق بين الأصل والفرع في الإلزام، ويكون في صحة الفرق ما يوجب تصحيح قول المفرِّق.




ومثاله: عراقي قال لشافعي إذا صحّ الأذان من غير حضور الجماعة فهلا أجزت خطبة الجمعة قبل حضور الجماعة، لأن كل واحد منهما ذكر موضوع قبل الصلاة، فلا يكون الاجتماع شرطاً فيه؛

فيقول له الشَّافِعِيّ: تقويم هذا السؤال يوجب افتقار الخطبة إلى حضور الجماعة، لأن كل واحد من الأذان والخطبة مأخوذ من لفظه، فالخطبة من المخاطبة للحاضرين، وهذا المعنى يقتضي حضور المخاطبين، والأذان إعلام بدخول وقت الصلاة ودعاء إليها، وذلك ظاهر في قول المؤذن: حيَّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، ومعناه هلمُّوا إلى الصلاة والفلاح، والدعاء إنما يكون للغائب ولا يدعى إلى الشيء من هو حاضر، فصار اعتبار كل واحد منهما من لفظه تقويما للإلزام على وجه يصير متوجها على من أورده.

ونظير هذا فرقُ أصحابنا بين الحوالة والضمان، في أخذ كل واحد منهما من لفظه، فإن الحوالة مأخوذة من تحول الحق من ذمة إلى ذمة أخرى، فيجب بها سقوط الحق عن المحيل فلا يكون للمحتال أن يرجع به عليه والضمان مأخوذ من الضم وهو ضم ذمة إلى ذمة، فيكون للمضمون له طلبُ الحق من كل واحد من الضامن والمضمون عنه، ومثل [٥٦/ب] هذا كثير، والله أعلم.



الفصل التاسع من هذا الباب
في إسقاط السؤال والإلزام

وأمثلة هذا الفصل كثيرة الوجوه:

﴿۞﴾ والوجه الأول منها: أن يكونَ السائل يسأل عن شيء، وله أصل يمنعه من سؤاله عما سأل عنه؛

ومثاله: **عراقي** سأل **شافعيًّا** عن **الزيادة على النصّ**: هل تكون نسخا له؟

فقال له **الشَّافِعِيّ**: ليس لك هذا السؤال، لأنَّك معنا في إثبات القياس، والقياس يزيد فرعا يكون حكمُه حكمَ الأصل المنصوص عليه، فزيد على المنصوص عليه غيرُه، ولا يكون هذه الزيادة نسخا للنص، ومَن هذا أصله، فليس له دعوى النسخ بالزيادة على النص، دلالة السؤال عنه.

وكذلك **عراقي** قال لشافعي: هل يكون الطلاق الواقع بعد مدة الإيلاء رجعيا أم لا؟

فإن **الشَّافِعِيّ** يقول له: لا معنى لهذا السؤال، لأن الطلاق عندك يقع بمُضيٍّ مدة الإيلاء، وهذا ليس بطلاق عندي، وإذا وقع بإيقاعه أو تطليق الحاكم كان رجعيا، وأنت لا تقول به.

﴿۞﴾ والوجه الثاني في إسقاط السؤال: كسؤال السائل عن حكم فرع وهو

مخالف فيما بنى عليه أصل ذلك الفرع ؛

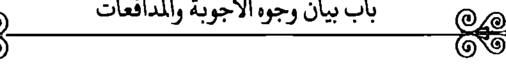
ومثاله في **العقليات**: سؤال الدّهري عن صفة صانع العالم مع إنكاره الصانع ، أو سؤاله عن الصانع مع إنكاره حدوث العالم ، أو سؤاله عن تصحيح النبوة مع إنكاره الصانع .

ومثاله في **الشرعيات**: سائل سأل عن شروط خبر الواحد ، وهو منكر الاحتجاج بجنسه ، ونافي القياس يسأل عن الدلالة على صحة علة الربا ، ونحو ذلك .

﴿*﴾ والوجه الثالث في إسقاط السؤال: أن يكونَ مرادُ السائل بسؤاله غيرَ مراد المجيب بمعناه ؛

وقد مثّل بعض أَصْحَابنا ذلك بقدري يسأل صفاتيا عن الدلالة على أن الاستطاعة مع الكسْب ، لا قبله ولا بعده .

فيقول له الصِّفَاتِيّ: إن هذا السؤال ساقطٌ منك ، لأنك إنما تريد بالاستطاعة التي للمستطيع منا قدرةٌ له على إحداث الفعل وإيجاده وأنا لا أثبت للإنسان هذه الاستطاعة ، فلا معنى عندك لذكر وقت ما لا أثبته ، وأنا أُثبت مع الفعل استطاعة تقتضي اكتساب الفعل لا على وجه الحدوث ، وأنت تُنكر هذه الاستطاعة ، ولا معنى لدعواك فيما تُنكر وجوده أنه قبل الفعل أو معه ، ولو سلمنا لك أن الاستطاعة الحادثة تصلح لإحداث الأعيان ، لقلنا بوجوب تقديمها على مقدورها ، كقدرة القديم سبحانه متقدمة على مقدورها ، من أجل حدوثه بها .



وهذا وجهٌ صحيح في إسقاط سؤال القدري عن الاستطاعة هل هي قبل الفعل أو معه.

ولو كان السائل من الجِسْميّة الذين قالوا باكتساب الفعل دون اختراعه منا، وقال مع ذلك بتقدُّمها[1] على الكسب لصح سؤاله، ولزم الجواب عنه في حكم الجدال.

❁ والوجه الرابع في إسقاط السؤال: **أن يكونَ سؤال السائل في غير موضع الخلاف**، فيرده المسؤول إلى موضع الخلاف، ويسقط عن موضع وهْم السائل الخلاف فيه.

ومثاله: **عراقيٌّ** سأل **شافعيا** عن المرأة إذا نكَحت برضاها، بدون مهر مثلها، هل لأوليائها الاعتراضُ في إبلاغ مهرها تمامَه؟

فإن أجاب **الشَّافِعيّ** بأن لهم ذلك أو بأنه ليس لهم ذلك، فقد أخطأ، بل الواجب عليه أن يقول للسائل إن [٥٧/أ] سؤالك في غير موضعه، لأن هذه المرأة، إن كانت هي التي زوَّجت نفسها بدون مهر مثلها، فاعتراض الولي عليها لأجل نقصان مهر مثلها عندك جائز، وعندنا لا معنى له، لأن العقد لم ينعقد عندنا، وإن كان وليُّها زوّجها بدون مهر مثلها، أو كان لها أولياء رضيَ واحد منهم بدون مهر مثلها، وزوجها به برضاها، فلا اعتراض للباقين من الأولياء في ذلك، عندنا وعندك جميعا.

وإن أردت تقرير السؤال في موضع الخلاف فاسأل عن امرأة خطبها من

---

(١) أي الاستطاعة.

هو كفؤٌ لها بدون مهر مثلها، ورضيت المرأة بذلك وامرت به وليَّها وامتنع وليّها من تزوُّجها بدون مهر مثلها، فزوجها الحاكم به، عندنا وعندك ليس له تزويجها مع كراهة الولي، وللولي منعها من ذلك.

فرد السؤال إلى هذا الموضع فإن الخلاف فيه دون الموضع الأول.

﴿۞﴾ والوجه الخامس في إسقاط السؤال والإلزام: أن يكونَ على وجه التعجب، أو على وجه لا ينكره الخصم، فسقط إلزامه بقبول الخصم له؛

ومثاله: قول **العِرَاقِيّ** للشافعي: لو كانت الرجعة محرمة ولم تقع الرجعة بالوطء لأدى ذلك إلى إلحاق مهرين، في حكم عقد واحد.

فيقول له **الشَّافِعِيّ**: ما المانع من ذلك، وهلا جاز إذا كان أحدُهما للنكاح والآخر لوطء الشبهة.

﴿۞﴾ والوجه السادس: أن يرد السؤال من سائل لا يقول بأصل ما وقع السؤال عنه؛

كعراقي سأل **شافعيا** عن اعتبار العدد في الاستنجاء بالأحجار.

فيُسقط **الشَّافِعِيّ** سؤالَه بأن يقول له: إن النجاسة على موضع الاستنجاء إن كانت في عرض الدرهم أو أقل لم يجب إزالتها عندك فكيف توجب العدد، أو تسأل عن العدد فيما لا توجبه، وإن كانت النجاسة هنالك أكبر من عرض الدرهم، لم يجز فيها عندك إلا الغَسل، فلا عدد فيه فالسؤال عن اعتباره في الأحجار الاستنجاء بما لا فائدة فيه على أصلك.

وكذلك سؤال **العِرَاقِيّ** عن الاستنجاء بالعظم، فلا فائدة للكلام معه فيه لهذا المعنى.

وكذلك لا فائدة لسؤال **العِرَاقِيّ** للشافعي أو **الشَّافِعِيّ** للعراقي عن غلام بلغ في صلاته هل يلزمه إعادة تلك الصلاة أم لا، من جهة أن البلوغ بالسن عند **الشَّافِعِيّ** خمس عشرة سنة، ومن بلغ هذا السن في صلاته، فلا إعادة عليه، عند أبي حنيفة، والبلوغ بالسن عنده في الرجال ثماني عشرة سنة، وفي النساء سبع عشرة سنة، ومن بلغ هذا السن عند **الشَّافِعِيّ** رحمة الله عليه، لزمه إعادة الفرائض قبلها بأعوام، ولا يكون حينئذ بالغا في صلاته.

وكذلك لا فائدة لسؤال سائل من أحد الفريقين صاحبه عن إقرار المراهق للبلوغ بالسن، هل يقبل أم لا؟ من قِبَل أنه راهق خمس عشرة سنة، لم يبعده إقراره بلا خلاف، وإن راهق سبع عشرة سنة، فقد صح إقراره قبل المدة عند **الشَّافِعِيّ**، بعامين أو اكثر منه؛

❁ والوجه السابع في إسقاط السؤال: **منع السائل عن تحقيق لفظ سؤاله على أصله**؛

ومثاله: سائل من المعتزلة البغدادية سأل صفاتيا عن جواز خلق الله ﷻ شيئا، لا لمصلحة عباده.

فيقول له الصِّفَاتِي أما على [٥٧/ب] مذهبي فإن ذلك جائز، ولكن سؤالك على أصلك غير صحيح، وذلك أن قولك إن الله ما خلق شيئا إلا لمصلحة عباده، إن أردت بذلك مصلحة خلقها فيهم، فليس هذا قولك في خلق




الأفعال، وإن أردت به مصلحة أرادها لهم فإن الله غيرُ مريدٍ عندك على الحقيقة، فلا تحقيق لدعوى المصلحة في قَوْد[١] أصلك، ولا معنى لسؤالك عما لا تحقيق عندك.

﴿۞﴾ والوجه الثامن: أن يرد السؤال على دليل المجيب فيسقطه بالقول به على أصله.

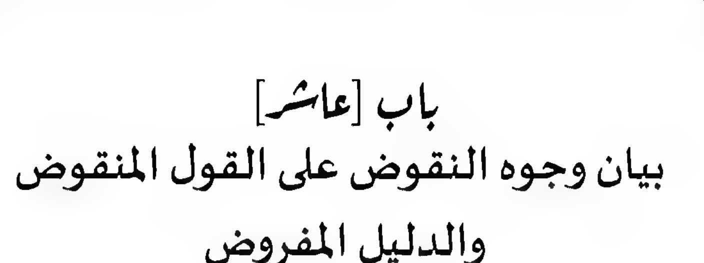
ومثاله: شافعيّ اعتلَّ لقوله بأن المُحْرِم لا يتحلَّل بالمرض، بأنه لا يزايِل حالَه بإحلاله كخاطئ الطريق.

فإذا قال السائل: إنه يستفيد بإحلاله الطِّيب، ولبْس المخيط، فللشافعي إسقاط هذا السؤال بأنه يفعل ذلك مع مرضِه ويفتَدي، ولأنه لا فائدة لهذا السؤال على أصل السائل، لأنه لا يحل عنده حتى يبعث بالهدْي إلى الحرَم ثم يحلّ عند محَلّ الهدي في الحرم.

فهذا وما جرى مجراه، يسقط عن المسؤول الجواب بسقوط السؤال عنه.



(١) في اللغة: القَودُ نقيض السّوق، يقود الدابة من أمامها (ويسوقها من خلفها) العين (٥/١٩٦)، وقد استعير هنا لمعنى ما يقتضيه ويؤديه الأصل، والله أعلم.



باب [عاشر]
بيان وجوه النقوض على القول المنقوض والدليل المفروض

هذا باب يشتمل على فصول، هذه ترجمتها:

فصل: في أن النقض هل يدل على فساد العِلّة أو الدليل أم لا يدل على ذلك؛

فصل: في أقسام النقوض وأنواع المناقضات؛

فصل: في نقوض الاستدلال دون العلل؛

فصل: في نقوض العلل العقلية والشرعية؛

فصل: في النقض على الطرد والعكس معا؛

فصل: في النقض على العكس دون الطرد؛

فصل: في التسوية بين الأصل والفرع في باب الجواب على النقض؛



فصل: في بيان ما يكون أقوى من النقض؛

فصل: فيما يجري مجرى النقض في معناه وإن لم يكن على لفظه؛

فصل: في النقوض المركبة من أوصاف العِلّة؛

فصل: في نقض الفروق الفاسدة؛

فصل: في نقض الترجيحات الفاسدة؛

فصل: في أنواع من النقوض الفاسدة؛

فهذه فصول في هذا الباب، وسنذكر في كل فصل منها ما يقتضيه شرطه إن شاء الله ﷻ.

الفصل الأول
في بيان حكم النقض هل يدل على فساد الدليل المنقوض أم لا

اختلفوا في دلالة النقْض على فساد المنقوض:

فقال بها قوم من الفقهاء؛

وقال آخرون: أن النقض يمنع المستدِل على الاستدلال بالمنقوض، ولا يدل على فساده، لأن الدليل قد يكون صحيحا وينقضه المستدِلُّ به على نفْسِه، ولا يكون انتقاضُه على أصله دليلا على فساد دليله في نفسه[1]، ألا ترى أن استدلال ثمامة[2] على الصانع بحدوث الأجسام والأَعْرَاض استدلال صحيح، وإنْ نقَضه على نفسِه، بما أجازه من حدوث الأفعال المتولّدة لا من فاعل، ولم يكن انتقاض الدلالة على أصله، موجِبا فساد الدلالة في نفسها.

ولكن قيل له: إذا أجزت حدوث فعلٍ مَّا لا من فاعل، لم يصح استدلالك بشيء من الأفعال على صانعه.

وقد أجمع أهل الجدل على أن الدلائل والعلل العقلية لا يجوز تخصيصُها، وعلى أن تخصيصَها نقضٌ لها، وعلى أن انتقاضها يمنع ناقِضَها

---

(١) نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه (٧/٣٣٣).

(٢) تقدمت ترجمته، ص: ٧٦.

عن التعلّق بها[١].

وأجْمعوا على جواز تخصيصات الظواهر، والعمومات الواردة في الأحكام الشرعية، وكذلك تخصيص المفهوم، ودليل الخطاب، على قول من أجاز الاستدلال بهما، جائزٌ، ولا يكون ذلك نقضا للدليل في نفسه[٢].

واختلفوا [٥٨/أ] في جواز **تخصيص العلل الشرعية**[٣]:

فأجازها أهل العراق، وزعموا أن انتقاضَها لا يدل على فسادِها، ولا يمنع من الاستدلال بها، كما أن تخصيص الظواهر، لا يمنع من الاستدلال بها في غير موضع التخصيص.

وقال الباقون من أهل النّظَر: إن تخصيص العِلّة نقضٌ لها، ومانع من الاستدلال بها، لأن إجازة تخصيصها يؤدي إلى **تكافؤ الأدلة**، لإمكان نصْبِها مع التخصيص علّةً للحكمين المتنافيين في شيء واحد، مع استحالة ترجيح أحد حُكمَيْها على الآخر، وقد بينا هذا التفصيل في الفصل الذي ذكرنا، وبشروط العلل بما فيه كفاية.

(١) نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه (٣٣٨/٧).

(٢) في البحر المحيط (٣٣٩/٤) أن "من حق التخصيص أن لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ (.. وذلك) إما أن يكون عمومه من جهة اللفظ أو المعنى، أي الاستنباط. فالأول يتطرق إليه التخصيص أمرا أو خبرا (..) والثاني على ثلاثة أقسام" وذكر منها العلة ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، وذكر في ذلك بعض الخلاف والله أعلم.

(٣) قال الزركشي ﷀ البحر المحيط (٣٣٠/٧): "واعلم أولا أن العلة إما منصوصة قطعا أو ظنا أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو دونهما. فصارت الصور تسعا، من ضرب ثلاثة في ثلاثة وقد اختلفوا فيه على بضعة عشر مذهبا: طرفان، والباقي أوساط".



الفصل الثاني من هذا الباب
في بيان أقسام النقوض، وأنواع المناقضات

قال أَصْحَابنا: إن المناقضات على عشرة أقسام:

[القسم الأول: نقض الجملة بالتفصيل]

❁ أحدها: **نقض الجملة بالتفصيل**[1]؛

كقول المجوس إن الله لم يخلق شيئا من الشرور، لأنه لو خلق الشر كان شرا من الشر؛ فقلنا لهم: من خلق الشرور، فقالوا: الشيطان، وهو شرّ من الشرور، فقلنا لهم: من خلق الشيطان، فقالوا: الله؛

فأثبتوه في التفصيل خالقا لأعظم الشرور مع نفيهم أن يكونَ خالقا للشر، في الجملة؛

ومثاله أيضا من أصول الفقه: اعتلالُ من منع من **اجتهاد الأنبياء** عليهم السلام، بأن الاجتهاد ردُّ الشيء إلى نظيره من الأصول، وللرسل التفرقةُ بين الشيئين في الحكم والجمع بينهما.

وتفصيل هذا المذهب يناقض جملَته، لأنّ الرسل إذا كان لهم في ابتداء الشريعة التفرقة بين المِثْلين، وكان لهم الجمع بينهما، فمن قال بهذا، ثم

(١) الكافية في الجدل ص: ١٧٢.

قال: ليس لهم إلحاق الفرع بأصل منصوص عليه في حكمه، فقد منعَ في التفصيل ما أجازه في الجملة من التسوية.

ومثاله من الفقه: قولُ أَهْل الرأي في الجُملة إن العمل الكثير في الصلاة يفسدها، ثم قالوا: إن من سبقه الحدث في صلاته خرج وتوضأ، وبنى على صلاته، ما لم يتكلّم.

وهذه الأعمال أكثر مما أفسدوا به الصلاة ممن لم يسْبقه الحدث، مع ما يقارنه من الانحراف عن القبلة، وإصلاح الدلو والحبل لاستقاء الماء من البئر.

هذا مع قولهم بأن العُريان إذا وجد في صلاته الثوب، والأمةُ المكشوفةُ الرأس إذا أُعتقت في صلاتها، والثوب قريب منهما، فمشيا إليه مشيا قليلا ولبساه، أن صلاتهما تفسد[1].

فكان قولهم في تفصيل العمل القليل خلافُ قولهم في الجملة.

[القسم الثاني: تناقض القول في نفسه]

۞ والقسم الثاني: أن يكونَ القول في نفسه متناقضا يقتضي ثبوتُه ارتفاعَه.

كقول أهل الحَظْر[2] إن الأفعال كلَّها قبل ورود الشرع على الحظْر،

---

(١) راجع بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١/٢٢٠)، وقد بين أن وجه ما أجازوه هو "الاستحسان بالنص وإجماع الصحابة".

(٢) في حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع مذاهب، انظرها في البحر المحيط في أصول الفقه (١/٢٠٣).



فيلزمهم أن يكونَ قولهم بالحظر على الحظر، وأن يكونَ اعتقادُ الحظر محظورا، لأن القول والاعتقاد من جملة أفعالهم[١]، ولا يعود مثل هذا الإلزام علينا في قولنا **بالوقْف**، لأن فائدة الوقف أن لا يحكم بثواب ولا عقاب، وكذلك حكم الوقف لأنه ليس على الوقف قبل ورود الشرع ثواب ولا عقاب.

[القسم الثالث: أن يؤدى القول إلى إبطال أصل]

﴿﴾ والقسم الثالث: من المناقضات أن يكونَ القول في نفسه بحيث تصحيحه يؤدي إلى إبطال أصل لا يجوز إبطاله؛

ومثاله: قول أَهْل الرأي **الزيادة على النص نسخ له**، وهذا قول لو صح لوجب به بطلان أصلين:

أحدهما: القو ل بالقياس الشرعي، لأن كلَّ قياس يزيد على المنصوص عليه فرعا ليس بنص[٢].

والثاني: أن يلزمهم عليه القول بدليل الخطاب، فإن لم يكن للنص دليل على مخالفة ما عداه له في حكمه، لم يكن الزيادة عليه نسخا له[٣].

[القسم الرابع: حكم الفرع خلاف حكم الأصل]

﴿﴾ والقسم الرابع: أن يكونَ حكم الفرع في التحقيق خلاف حكم الأصل [٥٨/ب].

---

(١) أي: وقولهم بذلك تناقض منهم، فقولهم واعتقادهم فعلان ممتنعان، وما أدى ثبوته إلى نفيه فهو باطل.

(٢) تقدم للمؤلف بيان وجه ذلك في الفصل التاسع من الباب التاسع.

(٣) في ذلك تفصيل دقيق عند المجيزين والمانعين ينظر في البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٣٠٥).

كقول أَهْل الرأْي في جنين الأمة[1]، أن في الذَّكر نصفَ عُشُر قيمته لو كان حيًّا، وفي الأنثى عُشرَ قيمتها لو كانت حيّة، والأصل في ذلك جنين الحُرَّة فيستوي فيه الذكر والأنثى، ففرَّقوا في الفرع بين الذكر والأنثى، وقد جمعوا بينهما في الأصل.

[القسم الخامس: التفرقة بين النظيرين بغير موجِب]

﴿﴾ والقسم الخامس: أن يكونَ الحكم في الشيء خلاف الحكم في نظيره، من غير نص يوجب التفرقة بينهما.

كفرق أهل العراق بين رِجْل الدابة ويدها في **الجناية**، وكفرقهم بين عين الدابة وسائر أعضائها في أرْشها ونحو هذا كثير.

[القسم السادس: العمل خلاف الفتوى في القول]

﴿﴾ والقسم السادس: أن يكونَ العمل خلاف الفتوى في القول.

كقول أَهْل الرأْي أن ما أدرك المأموم من صلاة الإمام هو آخر صلاة المأموم، مع قولهم بأنه يفتتحها بالتكبير، ويختم آخرها بالتسليم.

[القسم السابع: القول بما لا يقتضيه أصله]

﴿﴾ والقسم السابع: أن يعتقد الإنسان مذهبا، ثم لا يقول بما يقتضيه أصلُه في ذلك المذهب، وفي تلك المسألة بعينها.

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/٣٢٧).



كقول أَهْل الرأْي في القَسامة[١] أن المُدعى عليه يحلف خمسين يمينا أنه ما قتل ثم يغرم الدية، وهذه الغرامة خلاف حكم يمينه، ولا معنى لقولهم أنها توجب سقوط القوَد، لأنهم لو لم يحلفوا لم يكن دعوى المدَّعي موجبا عليهم قوَدا.

[القسم الثامن: التعلق بعلة تنفي قوله]

﴿۞﴾ والقسم الثامن: أن يعلق صاحب المذهب قوله على علة تقتضي نفي قوله.

وذلك كقول أبي حنيفة[٢] أن **أمان العبد** إنما يصح إذا كان مأذونا له في القتال، والإذن في القتال ضدّ الأمان، ولو عكس هذا الاستدلال لكان أولى بحكمه، مثل أن يقول: إذا أذن له في القتال لم يصح أمانه، فإذا لم يصح ههنا، فما قاله بالناقصة فيه أولى.

[القسم التاسع: وجود العلة في موضع بغير إثبات ولا نفي]

﴿۞﴾ والقسم التاسع: من المناقضة في الدلالة، أن تكونَ موجودة في موضع ولا يحكم المستدل بها بحكمها في ذلك الموضع، ولا ينفي حكمها فيه.

وذلك كاستدلال المعتزلة على أن **فعل الظلم والكذب لا يقع إلا من محتاجٍ إليهما**، ومن جاهل بقبحهما، ثم قالوا إن الله تعالى قادرٌ عليهما[٣]،

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢٨٦/٧).

(٢) وأبي يوسف وخالفهما محمد بن الحسن، انظر بدائع الصنائع (١٠٦/٧).

(٣) انظر الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة ص: ٢٣٥.

ولم يقولوا أنه لو فعل ذلك دلَّ على جهله أو حاجته، ولم يقولوا أيضا أنه لا يدل على ذلك.

[القسم العاشر: نقض العلة والدلالة]

۞ والقسم العاشر: هو النقض الوارد على العِلّة والدلالة بوجودها مع عدم حكمها، وعلى ذلك يدور أكثر المناقضات كما نبينها بعد هذا.






الفصل الثالث من هذا الباب

في نقوض الاستدلال دون العلل

أمثلة هذا الفصل كثيرة، نذكر بعضها:

فمنها استدلالُ بعض المعتزلة البصْرية على أن **السكوت لا يضادّ الكلام**، بقولهم إنَّ ما صح إدراكُه بحاسّة صحَّ إدراك ضدِّه بها، كالسواد لما أدرك بالبصر أدرك به أضداد السواد من بياض وحمرة وغيرهما، فلو كان السكوت ضدُّ الكلام لأدرك بالسَّمْع الذي يدرك به الكلام.

فقلنا لهم: هذا الاستدلال منقوضٌ على أصلكم **بالجواهر المدركة باللمس**، ولها عندكم ضدٌّ هو فناء وعرض لا في محل، ولا يصح إدراكُه باللمس، والجواهر تدرك بالبصر ولا يدرك الفناء به، فانتَقَض استدلالُكم هذا بما ذكرناه على أصولكم في الفناء.

ومن هذا الجنس: استدلالُ أَهْل الرأْي على من اشترى **جارية ثيبا فوطِأَها**، ثم وجد بها عيبا قديما، لم يكن له ردُّها بالعيب بقولهم أنّ وطْأَه لها، حرَّمها على أبيه وبنيه، فنقَص بذلك عدد الراغبين فيها.

وهذا منقوض بمن اشترى جاريةً ثم زوَّجها وطلَّقها زوجُها قبل الدخول بها، وظهر المشتري لها على عيب فيها قديم، فله الرد وإن كان قد حرمها بالتزويج على أبي الزوج الذي طلقها وبنيه، [٥٩/أ] وفي ذلك نقصان من عدد

الراغبين فيها[1].

وكذلك استدلالهم في **قتل المسلم بالذمي** بقولهم: لو كان الإسلام مانعا من وجوب القصاص للذمي على المسلم، لمنع من استيفائه إذا أسلَم القاتل بعد القتل، كالولادة لما منعت وجوب القصاص للابن على الأب، منعت من استيفائه متى وجب للإنسان على غيره، فمات وَوَارُثه ابنُ مَنْ وجب عليه القصاص، لم يستوف منه.

وهذا استدلال منقوض **بالجنون المانع** من وجوب القصاص ابتداء، ولا يمنع من استيفائه ممن جُنّ بعد وجوب القصاص عليه[2].

وكذلك استدلالهم على أن **الأخرس لا يصح لِعانُه**، وإن كان يفهم الإشارة، لأن الله لو أنطقه بعد حكم الحاكم بقذفه ولعانه، فقال لم أرد قذفا ولا لعانا، لم يكن عليه حدّ، فدلّ على أن إشارته كناية، ولا يصح اللّعان بالكناية.

وهذا منقوض بإقراره بالقصاص، فإنه محكوم به ولو نطق قبل استيفاء القصاص منه، وقال لم أرد إقرارا به لم يقتصّ منه إلا بنيته، وهذا نقض استدلالهم بعد المسامحة، فأما على أصلنا فإن الحاكم متى حكم بقذفه ولعانه ثم نطق وقال لم أرد قذفا ولا لعانا فإنا لا ننقض بذلك حكم الحاكم[3].

وكذلك استدلالهم على **توريث المبتوتة**[4] في المرض، بأنه لما كان

(١) المثال نفسه في الكافية في الجدل ص: ١٧٤.

(٢) وانظر الكافية ص: ١٧٥.

(٣) وانظر الكافية ص: ١٧٥.

(٤) أي عندما يطلق المريض في مرض موته امرأته طلاقا بائنا والجمهور على توريثها وخالف=




ممنوعا من حرمان الوارث بعض حقه بالزيادة على الثلث في الوصية، كان بأن يمنع عن إسقاط وارثه عن أصل الميراث أولى.

وهذا منقوض بلعانه في مرضه، فإنه يسقط به ميراثه والحكم به صحيح[1].

وقد ينقض الاستدلال بإيجابه مثلَه فيما لا يقول به الخصمان[2]؛

ومثاله: استدلال أهل الرأي على أن دية الجنين يتحملها العاقلة في سنة واحدة، فقولهم إن العاقلة تحمل في السنة الواحدة ثلث دية النفس[3]، ودية الجنين أقل من ثلث دية النفس، فهي بأن يحملها في سنة أولى.

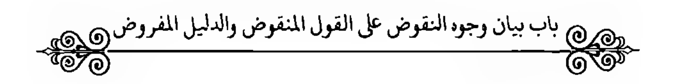
ويجب على هذا الاستدلال أن تتحمل العاقلة دية المرأة في سنة ونصف، ويلزمهم على أصلهم أن تتحمل العاقلة قيمة العبد المقتول خطأ، إذا كانت مثل ثلث الدية أو أقل منه في سنة واحدة، فإذا قالوا أنه يتحملها في ثلاث سنين فقد نقضوا بهذا القول استدلالهم على أنها تتحمل به الجنين في سنة وصح قول أصحابنا أن دية الجنين ودية المرأة تتحملها العاقلة في

= في ذلك الشافعي في قوله الجديد، وانظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/٧٥٠)، المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (٢/١٧٩).

(١) الكافية ص: ١٧٥.

(٢) وانظر الكافية أصلا ومثالا ص: ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٣) قال في بدائع الصنائع (٧/٣٢٣): "استدلالا بكمال الدية فإن كل الدية تؤخذ من العاقلة في ثلاث سنين لإجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ... فكلما كان من الأرش قدر ثلث الدية يؤخذ في سنة واحدة... لأن الزيادة على الثلث في كل الدية تؤخذ في السنة الثانية فكذلك إذا انفردت".



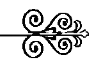
ثلاث سنين ؛

ومن قال من أصحابنا إن دية المرأة على العاقلة في سنتين فليس استدلاله عليه ما حكيناه عن أَهْل الرأي ، وإنما يستدل عليه ببعض الآثار المروية[١].

وأمثال هذا كثيرة وفيما ذكرناه منها كفاية .



(١) نفسه معنى وعبارة في الكافية ص: ١٧٦.



الفصل الرابع من هذا الباب
في نقوض العلل العقلية والشرعية

أما العِلّة العقلية فمتى اطردت، ولم تنعكس أو انعكست ولم تطّرد، فهي مُنتقِضَة، فإن ادعاها المستدل بها **دلالةً**، ولم يعْكِسْها وطَرَدَها، فليس عدم عكسها نقضًا لها(١).

وأما نقض العلل الشرعية فإنما **يكون بوجودها في شيء مع عدم حكمها** فيه، وهذه المناقضة تكون على ثلاثة أضرب:

﴿*﴾ أحدها: أن توجد العِلّة في شيء ولا ينقضها المعلِّل فيه، ولكن يكون فيه نص على خلاف حكمها، ولا اعتبار بإجرائه عليه في شيء شهد النص بخلاف حكمه فيه.

﴿*﴾ والثاني: أن توجد العِلّة في شيء أجمعت الأمة على أن حكمَه خلاف حكمها فيه.

﴿*﴾ والثالث: وجود العِلّة في شيء حكمه عند المعلل خلاف [٥٩/ب] حكمه عليه، فيكون ذلك نقضا لها ودليلا على انقطاع المعلِّل، إن لم يُظْهر فيها احترازا عن ذلك النقض على مذهب من لا يرى **تخصيص العلل**، فأما

---

(١) يفرق المؤلف بين مدلولين للعلة: الأول معلولها والثاني مدلولها، فشرط الانعكاس وجب في الأول دون الثاني، كالحركة علة للمتحركية، ودليلا على فاعلها.

من أجاز تخصيص العلل الشرعية فلا يراه نقضا[1] ، وهذا واضح في انتقاض العِلّة على أصل المُعلَّل.

فأما انتقاضُها على أصل من نُصِبت العِلّة للاستدلال بها عليه ، فلا تمنع المُعلِّل عن الاستدلال بها ؛ وكان **أبو الحسين القطان**[2] يرى ذلك نقضا لها[3] ، وأجمع أهل النّظَر على فساد هذا القول فلا وجه للاشتغال به[4].

وأمثلة نقوض العلل الشرعية كثيرة ، نذكر بعضها:

فمنها: **عراقيٌّ** اعتلَّ لقوله أن الزوج لا يلاعن امرأته الأمَة ولا الكافرة ، بأن **اللعان** موضوع لذوي الحدّ ، ولا حدّ عليه في قذف امرأته الأمة والذّمية[5].

وهذا منقوض بمن قذف امرأته المحدودة في القذف ، فإنه لا حدّ عليه عند **العِرَاقِيّ** وله لعانها ، وهذا نقض صحيح مع مسامحة من السائل في المطالبة ، لأن اللعان قد يكون لذوي الحد مرة ، ولذوي التعزير أخرى ، ولنفي

---

(١) وهو قول الإمام أبي زيد الدبوسي نصره بشدة ، ولقد عظُم خوض الأصوليين في المسئلة ، وانظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي (ص: ٤٥٩)، البحر المحيط في أصول الفقه (٣٣٠/٧).

(٢) تقدمت ترجمته ، وانظر الكافية ص: ١٨٥ ، والمنتخل ص: ٤٥١ ، وقد أثبته محقق المنتخَل باسم: أبو الحسن العطّار!! ، ثم ترجمه باسم أبي الحسن القصار الإمام المالكي! ، وهذا كل خطأ ، من المحقق ؛ فليتنبه.

(٣) انظر قوله بتفصيل في البحر المحيط في أصول الفقه (٣٣٦/٧).

(٤) أنظر تفصيل أوجه فساده في الكافية ص: ١٨٥ ـ ١٨٦ وقد نسبه أيضا إلى أبي علي القطني ، وننبه هنا إلى أنه ورد في تحقيق د فوقية هكذا "القطبي"! وهو خطأ.

(٥) ذكر في البدائع (٢٤٢/٣) علة أخرى وهي أهلية الشهادة فقال: «فكل من كان من أهل الشهادة واليمين كان من أهل اللعان ومن لا فلا عندنا» والله أعلم.



النّسب ورفع الفراش باليد على أصل الشَّافِعيّ رضي الله عنه.

وكذلك اعتلال العِرَاقِيّ على أن حدّ **القذف** لا يسقط بالعفو، ولا يورث، بأنه لو كان حقًّا لآدمي لجاز أخذ العوض عليه، وجاز الإبراء عن بعضه والمطالبة بباقيه.

وهذا منقوض بالشفعة والقصاص وخيار الشرط كل ذلك من حقوق الناس، ولا يوجد عنه عوض ولا عن بعضه.

ونظائر هذا كثيرة وفيما ذكرناه منه كفاية.



الفصل الخامس من هذا الباب
في النقض على الطرد والعكس معا

مثال هذا الفصل: اعتلال **العِرَاقِيّ** في أن من باع نخلَه قبل **أن تُؤبَّر كانت ثمرتها للبائع**، بإمكان إفراد الثمرة بالبيع قياسا على الثمرة المؤبّرة، وهذا منقوض طردا وعكسا لأن جدران الدار وأشجارَها يمكن إفرادها بالعقد ثم إنها تتْبَع الدار في البيع، والبذر في الأرض لا يمكن إفراده بالعقد عليه ولا يتبع الأرض في البيع[1].

وكذلك نقض الاستدلال طردا وعكسا؛

كاستدلال أهل الرأي على قولهم إن أكثر **أشواط الطواف** تقوم مقام الجميع مع الجُبران بالدم بقولهم: **أن الشيء قد يقوم أكثره مقام جميعه**، كمن أدرك أكثر الركعة يكون مدركا لها وإذا كان أكثر أوصاف المبيع معلوما لم يضر الجهل بتوابعه.

وهذا الاستدلال يُنْقض طردا وعكسا[2]، لأن أكثر أيمان القسامة لا تقوم مقام جميعها وكذلك أكثر عدد شهود الزنى لا يقومون مقام الجميع، وأكثر عدد الركعات لا يقوم مقام جميع الركعات؛ وقد يقوم في بعض

---

(١) الكافية ص: ١٧٧.

(٢) الكافية ض: ١٧٧.

المواضع اقل الشيء مقام جميعه، على عكس ما أوجبوه، لأن من ادرك من آخر الوقت مقدار ركعة كان كمن أدرك من الوقت ما يتسع لجميع الصلاة، وكذلك من دخل في صلاة المقيم بمقدار جزء واحد كان كمن ادرك معه جميع الصلاة، وقد قال **العِرَاقِيّون** أن من أدرك من الجمعة قدر التشهد فقد صار كمن أدرك الجميع، فبان بهذا أن الاستدلال الذي ذكروه في الطواف لا تأثير له في طرده ولا في عكسه، ومثلُ هذا كثير.



الفصل السادس من هذا الباب

في بيان النقض على العكس دون الطرد

أجمعوا على أن العلل العقلية يؤثر فيها نقضُها على العكس، كما يؤثر فيها نقضُها على الطرد، في المنع من كونها علّة جالبة للحكم، وإن افترقا من جهة أن [١/٦٠] انتقاضَها على الطَّرد، يمنع كونها دلالةً، وانتقاضُها على العكس لا يمنع كونها دِلالة، إذا كانت مطّردة[١].

وأما العلل الشرعية فإن أكثر القائسين لا يرون انعكاسَها شرطا فيها، ولكن ربما أورث انتقاضُها على العكس توهينا لها[٢]؛

ومثاله: اعتلالُ أصحاب الرأي في قتْل المسلم بالذمي، بقطع يده في ماله إذا سرقه، كالمسلم يقتل في ماله، وانتقاض هذه العِلّة على العكس، أن العبد لا يقطع في مال سيده إذا سرقه، ويقتل به إذا قتله[٣].

فإن كان الاستدلال على العكس، فنقضه على العكس يبطله.

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في أن المبتوتة في المرض ترث، بأن القاتل

(١) قد بيّن المصنف في غير ما موضع أن لكل علة معلولا ومدلولا، وأن الشرط في صحة العلة الاطراد والانعكاس، والشرط في دلالتها الاطراد دون الانعكاس، وهذا في العلة العقلية، أما الشرعية فهي بمثابة الدلالة في العقليات، وانظر الفصل الثالث من الباب السابع عشر.

(٢) وانظر الكافية ص: ١٧٧.

(٣) الكافية ص: ١٧٤.




حرم الإرث بالتهمة في استعجال الميراث، فعكسه أن المبتوتة ترث لأن الزوج يستعجل حرمانَها[١]، ونقضه على العكس أن يقال: ان الصبي والمخطئ في القتل يحرمان الإرث ولا تهمة، فالمبتوتة تحرم وإن اتهم الزوج[٢].

وكل من قاس الشيء على ضدّه، قوبل أو نوقض بقياس فرعه على ضده في ضدّ حكمه.

وقد قال بعض **أصحابنا**[٣]، وبعضُ **المالكية**[٤]: أن العِلّة المُرصَدة **للجنس**، يعتبر طردُها وعكسُها، ويُفسِدها النقْض على العكس، كما يفسدها النقض على الطَّرد، وإذا كانت مرصدة **للنوع** فلا نقْض لها، إلا على الطَّرد[٥]،

(١) وانظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٤٧/٤).

(٢) الكافية ص: ١٧٥.

(٣) لعله الشيخ أبو علي بن ابي هريرة فهو الذي نقل عنه في البحر المحيط في أصول الفقه (٦٢/٧)، هذا التفريق ليجيب عن وجه إلزام الشافعي لمحمد بن الحسن بعكس العلة في مسألة وجوب القود على شريك الصبي، «فقال الشيخ أبو علي بن أبي هريرة: هذا يلزم محمد بن الحسن، وذلك أن العلة على ضربين: علة للأعيان، وعلة للجنس، فإذا كانت العلة للأعيان انقضت من وجه واحد وهو أن توجد العلة ولا حكم كقولك: لأنه مرتد فوجب أن يقتل، فالنقض أن يوجد مرتد مع أنه لا يقتل. والثانية علة الجنس فهذه تنقض من وجهين: أن توجد العلة ولا حكم، وأن يوجد الحكم ولا علة، كقولك: علة القتل القتل، فكأنه قال: لا قتل إلا بقتل، فهذه تنقض بما قلناه: إن قتل بغير قتل انتقضت العلة، وإن لم يقتل مع وجود القتل انتقضت العلة وإذا ثبت هذا فعلة محمد بن الحسن للجنس، لأنه علل سقوط القود عن الشريك دون شريك من لا يجري عليه القلم، فهذه للجنس فينتقض من وجهين: أن يوجد العلة ولا حكم وأن يوجد الحكم ولا علة فقد أوجد الحكم ولا علة فبطل قوله».

(٤) لم نقف على من قاله.

(٥) وكذلك نوّع ابن عقيل العلة على ضربين: علة وضعت للجنس وعلة وضعت للعين راجع الجدل على طريقة الفقهاء ص: ٥٦ ـ ٥٧.

وجعل مثال العِلّة للجنس، اعتلال **ابن سيرين** في الربا بالجنس وحده[1]، وعكسه أن ما يقع بغير جنس لا ربا فيه، وما اطرد وانعكس من العلل الشرعية فلا إشكال في صحته.

(١) المغني لابن قدامة (٤/٦).

الفصل السابع من هذا الباب
في التسوية بين الأصل والفرع في الجواب عن النقض

اختلف أهل الجدل في النقض إذا سوّى فيه المعلّل بين أصلِه وفرعه ؛ فمنهم من قال: لا يكون نقضا ولا قادحا في العِلّة ، ومنهم من عدّه نقضا[1] ؛

والأول أصح عندنا ، لأن المطلوب من العِلّة التسويةُ بين الأصل والفرع في الحكم ، فإذا استويا في إثبات حكم فيهما واستويا في نفي ما ينفى عنهما ، ظهر بذلك تأثير العِلّة فيهما نفيا وإثباتا ؛

ومثاله: اعتلال أصحابنا في جواز التحري في الأماكن بالقياس على الأواني والثياب ، أو بقياس القليل فيما يجوز في كثيره التحري على الكثير من ذلك الجنس ، فإذا أورد السائل على هذا الاعتلال امتناعا من جواز التحري في الشاة المذكاة إذا اختلط لحمها بلحم الميتة ، أو أورد المنع من التحري في الزوجة المطلَّقة ، إذا أشكل عينُها في جملة نسوة الرجل ، كان الجواب عنه أن ما جاز التحري في جنسه ، استوى قليله وكثيره في جوازه.

ومن هذا الجنس أيضا:

اعتلالُ الشَّافِعِيّ في صحة إقرار المريض لوارث ، بصحة إقراره بوارث ،

(١) ذكر هذا الجواب صاحبُ الكافية (١٩١ ـ ١٩٣) من غير أن يشير إلى الخلاف فيه.

فإذا صح إقراره بالوارث، صح إقراره للوارث قياسا على حال الصحة، فإذا ورد عليهم إقرار المحجور عليه والسفيه للوارث فإنه لا يصح، ويصح إقراره [٦٠/ب] بالوارث، مع الحجْر عليه، أجابوا باستواء حالتَي المرض والصحة في إقرار المحجور عليه للوارث نفيا، كما يجب استواء حالتي المرض والصحة في إقرار من ليس بمحجور عليه للوارث إثباتا، كما تقدّم ذكرُه.

وأمثال هذا كثيرة، وفيما ذكرناه منه كفاية.

وكذلك اعتلالُ الشَّافِعيّ، أن المجنون إذا أفاق في بعض شهر رمضان لم يلزمه قضاء ما فاته في صومه بالجنون، بأن ما لا يلزم معه قضاء جميع الشهر، لا يلزم معه قضاء بعضه كالصبي؛ فإذا ادعى العِرَاقِيّ نقض هذا الاعتلال بالإغماء، فجوابه التسوية في الإغماء بين جميع الشهر وبعضه في سقوط القضاء؛

ونحو هذا كثير.



الفصل الثامن

في بيان ما يكون أقوى من النقض

أمثلة هذا الفصل أنواع:

۞ منها: أن تكون العِلّة بموضع النقْض أشبه، وحكمُها به أليق، فإذا امتنع المعلِّل من حكمها، فيما يكون به أليق، لزمَه الامتناع من الحكم بها، لما هو عن الشبه أبْعَد، وكان ذلك في انتقاضها أبلغ من وجودها في شيء مع عدم حكمها فيه؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في قتل المسلم بالكافر بقولهم: لما قُطعت يده في ماله إذا سرقه، وجب أن يقتل به إذا قتله قياسا على المسلمين، **فقيل لهم**: لو صحّت هذه العِلّة في قصاص النفس لكانت في قصاص الأطراف أولى، لأن دلالة قطع اليد في السرقة على قطعها في القصاص، أولى من دلالتها على قصاص النفس، وقد أجمعوا على قطع يد الرجل في السرقة من مال المرأة، ثم إن صاحب هذه العِلّة لا يقطع يد الرجل بيد المرأة، فإذا كان قطع اليد في السرقة لا يدل على قطعها في القصاص على أصله فلأَنْ لا يدل على قصاص النفس أولى[1].

۞ والنوع الثاني منها: أن يكونَ النقض بحكم أصل الفرع في الشريعة؛

---

(١) وانظر الكافية ص: ٢٠٧، وقد بين وجه دفع المعلل لهذا النقض.

ومثاله: اعتلالُ أَهْل الرأْي في إبطالهم السَّلَم في الحيوان بقولهم: لما لم يجز السَّلَم في أبعاض الحيوان[1]، لم يجز في جملته قياسا على السَّلَم في الذراريح واللآلي والرؤوس

فقيل لهم: إن بيع الحيوان أصل للسلَم فيه، والسلَم فرع للبيع، وقد جاز بيع الحيوان جُملةً، ولا يجوز بيع أعضائه وأطرافه فكذلك السَّلَم في الحيوان جائز، ولا يجوز في أطرافه وأبعاضه.

هذا إذا أشاروا إلى إبطال السَّلَم في أطرافه المعينة، فأما إن أراد السّلَم في بعضٍ مشاعٍ من الحيوان فهو جائز كما يجوز بيعُ بعضه مشاعا[2].

﴿﴾ والنوع الثالث منه: أن يقع النقض ببعض أجزاء المعلول في ضد حكم العِلّة؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في قولهم أن العمرة سُنَّة، بأنها عبادة غير مؤقتة، وهي من جنس المؤقت من الحج، فمحلُّها منه محلُّ صلاة التطوّع من الفريضة المؤقتة [٦١/أ].

فقيل لهم: إن الحج المستشهَد به يشتمل على أركان منها مؤقت كالوقوف، ومنها غيرُ مؤقت كالطواف والسعي، وكلُّها في الوجوب سواء، فإذا جاز الافتراق في ركني عبادة واحدة في التوقيت مع الاتفاق في الوجوب، فجواز مثل ذلك في عبادتين أولى[3].

---

(١) المبسوط للسرخسي (١٣١/١٢)، وانظر الكافية ص: ٢٠٧.
(٢) وانظر الكافية ص: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٣) الكافية ص: ٢٠٨.

﴿❁﴾ والنوع الرابع: أن يكونَ تأثير النقض في الأصل والفرع فيكون ذلك أقوى من النقض المؤثّر في الفرع؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في **وجوب الكفارة** بالأكل والشرب في صوم رمضان، بأنه فطْر وقع بمتْبوعٍ جنسِه قياسا على الوطء، فنُوقضوا بالرّدة، وأجابوا بأن الردة تبطل الإسلام ولا يختص إفسادُها بالصّوم[١].

وهذا جواب فاسد، لأن المجيب به كأنه يقول النقض لا يؤثر في مَعْلُولي، لأنه مؤثر فيه وفي أصله، فيقال له تأثيره فيه وفي أصله أبلغ في انتقاض العِلّة به، من تأثيره فيه دون أصله.

﴿❁﴾ والنوع الخامس: أن يكونَ نقض العِلّة بوجود نظيرها في مثل معلولها من وجهين أو أكثر فيكون أبلغ في النقض؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في أن **ظهار الذمي** لا يصح، بأنه ليس من أهل الصيام الذي هو أحد أنواع كفارة الظهار، فلا يكون من أهل العتق فيها[٢].

فقيل لهم: إنه ليس من أهل الصيام في كفارة القتل وكفارة اليمين، وهو من أهل الكفارة فيهما، والعبد يصح ظهاره، وليس من أهل العتق والإطعام في الظهار، وهو من أهل الصيام فيه، وهذا القدح في اعتلالهم ابلغ من القدح فيها بالنقض لأجل علة حكمها مع وجودها.

﴿❁﴾ والنوع السادس: أن يكونَ نظير العِلّة موجودا في أصلين ينتقض

(١) الكافية ص: ٢٠٩.
(٢) الكافية ص: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

حكمُها فيها طردا وعكسا؛

ومثاله: اعتلال بعض أصحاب **الشَّافِعِيّ** في أن الزرنيخ لا يجوز التيمم به، بأنه لم يخلق منه آدمي على وصفِه.

فقيل لهم: الماء المطلق لم يخلق منه على وصفه آدمي، ويصح الوضوء به، وهو أبلغ من التيمم، والمنيّ خلق منه الآدمي على وصفِه ولا يجوز التطهُّر به، فإذا انتقَضَتْ العِلّة في الماء الذي هو أصل الجامدات في الطهارة، كان انتقاضُها في بعض الجامدات أولى.

وأمثال هذا كثيرة، وفيما ذكرناه منه كفاية.



الفصل التاسع من هذا الباب
في بيان ما يجري مجرى النقض وإن لم يكن على لفظه

كل ما يكون من أمثلة هذا الفصل يكون من وجه نقضا، ومن وجه آخر انفصالا عن اعتلال الخصم، وهو في الجملة أنواع:

❁ نوع منها: أن يكونَ حكم العِلّة في وقت وحكم ناقضها في وقت آخر؛

ومثالُه: اعتلال أَهْل الرأْي في أن التحريم باللعان قد يقع بالتكذيب، بقولهم: لو أثبت اللعان حرمةً مؤبدةً، لأوجب تحريم المحارم في القرابات، وهذا منقوضٌ بتحريم نساء النبي ﷺ على أمّته على التأبيد، وإذا لم يكن ذلك مُوجِبا تحريم بناتهن وأخواتهن وأمهاتهن على الأمة عند وجودهن، فاعتلالهم يقتضي حكما في أعصارنا، ونقضُه في عهد أزواج النبي ﷺ.

❁ ونوع منها: [٦١/ب] أن تكونَ العِلّة وصفيةً ناقضُها في الموصوف دون الصفة؛

كاعتلال أَهْل الرأْي في طهارة جلود السباع بالذكاة بقولهم: ما طهُر جلده بالدباغ، طهر جلده بالذكاة كما يؤكل لحمُه.

وقيل لهم: إن الدباغ لا يشهَد للذَّكاة، ولا يؤخذ حكمُ الذكاة من الدباغ،

لأن المجوسيَّ يطهُر جِلدُ الميتة بدباغه، ولا يطهُر بذكاته شيء، وكذلك المُحْرِم عندهم يطهُر جلد الصيد الميّت بدباغه، وذبحُه للصيد يُنجِّس جلدَه، فاعتلالهم في شهادة الدباغ للذكاة ناقضُه في عدم شهادة الدابغ للذبح[١].

❁ ونوع منها: أن يكونَ الناقض أقرب للمنقوض، من جنس المعلول أو من جنس أصله؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في **لحم الفرس**، بأنه من ذوات الحافر الأهليّ كالحمار، وقد علِم الكلُّ أن الحمار الوحشي إلى الحمار الأهليّ أقرب، من الفرس إلى الحمار، والحماران مختلفان في التحريم، وهذا الخلاف بين الحمار والفرس أولى، وقد اتفقت الشاة والخنزير في الظلف، واختلفا في التحريم، فدلَّ ذلك على أنه لا تأثير لاعتلالهم طردا ولا عكسا[٢].

❁ ونوع منها: يكون وصف العِلّة بعبادة مخصوصة، ونقضُها بعبادة من جنسها أو قريب منها لا في عينها[٣]؛

كاعتلال أَهْل الرأْي في أن الوطء بعد **الوقوف بعرفة**، لا يفسد **الحج**، لأمْن الفوات فيه، كما لو وطئ بعدَ رمي الجَمَرة والعمرة لا تفوت بحال، والوطء يفسدها، فهذا نقض في غير موضع التعليل غير أنه من جِنسه.

وقريب من هذا أن اعتلال أَهْل الرأْي في وجوب الجزاء على الدَّالّ على صيد قتلَه **المُحرم**، ينتَقِضُ بالدلالة على صيد في الحرَم، قتَله

(١) الكافية ص: ٢١١.

(٢) الكافية ص: ٢١٠.

(٣) نفسه في الكافية ص: ٢١١ أصلا ومثالا، وحتى في العبارة في أكثره.

الحلالُ في الحرم.

وكذلك اعتلالُهم في **مُحرِمَيْن قتلا صيدا** في وجوب جزاءين عليهما، قياسا على الكافرين في قاتلي مسلم خطأ، ينتَقِضُ بحلالين قَتلا صيدا في الحرم، فإنه يجب عليهما جزاء واحد.

ومثلُ هذا كثير، وفيما ذكرناه منه كفاية.



الفصل العاشر منه

في نقوض مركبة في أوصاف العِلّة

مثال هذا الفصل: اعتلالُ أَهْل الرأْي في أن من ملك ذا رَحِم مُحرَّم عُتق عليه، بقولهم: إن القرابة التي تجمعهما توجِب الميراث، وتحرّم المناكحة، قياسا على الوالدين والأولاد، فنوقضوا بابن العم إذا كان أخا من الرضاع، وإن كان تحريم النكاح فيه لأجل الرضاع، والإرث لأجل القرابة.

ويقاس على هذا نظائرُه.






الفصل الحادي عشر
في نقض الفروق الفاسدة

وأمثلة هذا الفصل كثيرة:

منها: أن أصحابنا اعتلّوا في المنع من **صرف الكفارات إلى أهل الذمة**، بعلل قاسوا بها الكفارة على الزكاة، وفرَّق **العِرَاقِيّون** بينهما، بأن قالوا: إن الزكوات لما اختص وجوبُها على المسلمين اختصوا بها محلّا، والكفارة فلا تجب على الكافر، فلذلك جاز وضعها في التكفير.

وهذا الفرق منقوض على أصلهم، لأن كفارة الظهار [٦٢/أ] عندهم تختص بالمسلمين، ويجوز صرفها لأهل الذمة.

ومنها: اعتلال أصحابنا في قياس **لعان الرجل من امرأته الذمية والأمة**، على لعانه من امرأته المسلمة؛ وفرق **العِرَاقِيّون** فيهما بأن اللعان لدرء الحدّ، ولا حد عليه في قذف الذّمية والأمة، فلا يلاعن عنهما، وعليه الحد في قذف المسلمة الحرة، فلذلك كان اللعان منها؛

وهذا الفرق منقوض على أصلهم لأنهم قالوا في قاذف امرأته المحدودة في القذف، أنه لا حد عليه ويلتعن منها.

وقس على هذا نظائره.

الفصل الثاني عشر منه

في نقض الترجيح الفاسد

قال أهل الجدل في الفقه: متى وقع الترجيح بالاحتياط أو ببعض الظواهر المقوية لأحد الدليلين على الآخر، لم يرد عليه النقض بترك الترجيح في نظائره من المسائل؛

وإن كان الترجيح في المذهب أو في الدلالة على ما يعارضه بنوع من المعاني والعلل فربما ورد عليه النقض؛

ومثاله: قول أَهْل الرأْي في **العبد المقتول** خطأ، أن الواجب فيه لا يزاد على دية الحرّ قياسا على الأحرار، لأن سبيله سبيل الحرّ في الكفارة والقصاص والقسامة؛

فإذا تعارض في هذه المسألة دليلان، ورجَّح أَهْل الرأْي دليلَهم فيها، بمشابهة العبد الحر في الكفارة والقصاص والقسامة، انتقَض عليهم بالعبد الذي ينقُص قيمته عن الدية، فيكون سبيله سبيل الأموال في الغرامة الواجبة فيه، وإن كان سبيله سبيل الأحرار في الكفارة والقصاص والقسامة؛

ونظائر هذا كثيرة.



الفصل الثالث عشر منه

في بيان النقوض الفاسدة

والمناقضات الفاسدة على وجوه:

منها: أن تكون العِلّة موضوعةً لإثبات حكم في جنس، فيدعي السائل نقضَها بنفي الحكم في بعض ذلك الجنس؛

كعراقي اعتلّ بعلة في إيجابه **الزكاة في جنس الخيْل** فناقضَه خصمه، بإسقاطه الزكاة عن ذكور الخيل إذا تفرّدت، فإنه لا زكاة فيها.

ولا يكون هذا نقضا، لأنه إنما علّل لوجوب الزكاة في جنس الخيل لا في كل نوع منه، وإن أورد السائل هذا السؤال على سبيل الفرْق بين الخيل وبين النَّعَم التي يجب فيها الزكاة، كان فرقا صحيحا.

ومن النقوض الفاسدة نقض العِلّة بوجود وصفها، مع عدم حكمها في أول الإسلام، أو قبل وجود شريعة الإسلام[1]؛

(١) وبين صاحب الكافية ص: ١٨٦ أوجه عدم الاعتبار فقال: «فإن قيل: فما الفرق بين وجودها في موضع ولا حكم، وبين وجودها في وقت بلا حكم؟ **قيل**: لأنها اختصت في كونها موجِبة بوقت دون وقت، ولم تختص بموضع دون موضع؛ **ولأن** الناصب لها أطلقها (الشرع) في كل موضع فيه شرع، ولم يطلقها لما ليس بشرع؛ وبعد فقْد الشرع فُقِد ما أطلقها له، فلم يكن علة له؛ **ولأنها** صارت علة لهذا الحكم بجعل جاعل، والجعل مفقود قبل الشرع وبعد ارتفاعه؛ **ولأن** لصاحب الشرع صارت علة لهذا الحكم، وصاحب الشرع قال: جعلتها=

ومنها أيضا نقض العِلّة بأنَّ حاكما لو حكم بخلافها نفَذ حكمُه ؛

ومنها ما يخيل إلى السامع أنه نقْض ، وليس بنقض ؛

ومثاله: **شافعي علل في جواز الاستئجار على الحج والأذان وتعليم القرآن** بأنها أعمال تجري فيها النيابة كبناء المساجد والرّباطات ، فادعى **العِرَاقِيّ** نقضَها بالشهادة على الشهادة فإنها نيابة عن الشاهد الأول ولا يجوز الاستئجار عليها ؛

وهذا خطأ لأن الشهادة على الشهادة ليست بنيابة عن الشاهد الأول في شهادته ، لأن [٦٢/ب] شاهد الأصل شهد على إثبات الحق ، وشاهد الفرع شهد على إثبات شهادة الأول ، وفي باب الحج يفعل النائب ما يفعله من ناب عنه .

وما أشبه هذا كثير وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره ، والله أعلم بالصواب



= الآن علة لا قبل ولا بعد (...) وبهذا فارق علل العقل ، لأنها موجبة بأنفسها ، وأنفسها أحكامها» .



باب [حادي عشر]
بيان وجوه المعارضة وحدها والفرق بينها وبين المناقضة

هذا باب يشتمل على فصول كثيرة هذه ترجمتها إن شاء الله:

فصل: في معنى المعارضة والفرق بينها وبين المناقضة؛

فصل: في إثبات المعارضة سؤالا قادحا في الاستدلال؛

فصل: في أقسام المعارضة؛

فصل: في المعارضة لإسقاط المسألة؛

فصل: في المعارضة لإقامة الحجة؛

فصل: في المعارضة المعتبرة؛

فصل: في المعارضة اللازمة بالضرورة؛

فصل: في المعارضة على شبهة أو شغب؛

فصل: في المعارضة بالنقيض؛

فصل: في المعارضة بالمثل والنظير؛



فصل: في المعارضة على الجزئيّ بالكليّ ؛

فصل: في المعارضة بالنقيض ؛

فصل: في المعارضة على أصل أو علة ؛

فصل: في معارضة الخصم لخصمه بما لا يقول به ؛

فصل: في معارضة من رأى تخصيص العِلّة ؛

فصل: في المعارضة بين النصين ؛

فصل: في معارضة السنة بالسنة ؛

فصل: في معارضة السنة بالإجماع ؛

فصل: في معارضة النص بالقياس

فصل: في معارضة القياس بالقياس

فصل: في معارضة العِلّة بالعِلّة في الأصل المقيس عليه ؛

فصل: في المعارضات الفاسدة ؛

فصل: فيما يعد معارضة وليست بمعارضة على الحقيقة.

فهذه فصول هذا الباب وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه إن شاء الله ﷻ.

الفصل الأول من هذا الباب
في بيان معنى المعارضة والفرق بينها وبين المناقضة

قد قيل إن المعارضة هي: **إلزام الجمع بين شيئين للتسوية بينهما في الحكم نفيا أو إثباتا.**

وقيل: إنها إلزام الخصم أن يقول قولا قد قال بنظيره، أو بأن يجري علة قول في شيء قد أجراه في نظيره(١).

والفرق بين المناقضة والمعارضة من حيث **إن كلّ نقض معارضة وليس كل معارضة نقضا**، فمتى ألزم أحد الخصمين صاحبه إجراء(٢) علته في موضع، يمْتَنِع من إجرائها فيه، مع إجرائه لها في نظير لها، كان هذا الإلزام دعوى نقض من وجه، ومعارضة من وجه آخر.

ومتى عارض دليله بدليل سواه، أو عارض دعواه بدعوى هي نقيضُها، أو عارض دلالته بقلبها عليه في الاستدلال بها عليه من غير الوجه الذي استدل بها مدعيها، كان ذلك معارضة ولم يكن نقضا.

ومن وجوه الفرق بينهما أيضا: أن النقض لا يكون بالدليل، والمعارضة بالدليل، على الدليل صحيحة.

---

(١) أتى في الكافية (ص: ٤١٨ ـ ٤١٩ وما بعدها) بالتعاريف نفسها ولم يزد عليها، وكذلك بالفروق نفسها.

(٢) في الأصل: أجرى، وصححناها على المنقول في الكافية.

الفصل الثاني من هذا الباب

في بيان كون المعارضة إلزاما وسؤالا صحيحا وفي إثبات المناقضة إلزاما وسؤالا صحيحا

إنما كانت المعارضة سؤالا صحيحا، لأنها ضرب من ضروب الاستفهام.

وبيان ذلك: أنك تقول في المعارضة على الدعوى: إذا قلْتَ كذا، فهلا قلتَ كذا؛ وهما متشابهان، فلم فرّقت بينهما، أو تقول له أن العِلّة التي استدللت بها تعارضها علة [٦٣/أ] فيذْكرها، ثم يسأله عن الانفصال عنها؛ أو يطالبه بترجيح علته على التي عارضها بها؛

أو يقول له: إن اعتلالَك ينتَقِض بكذا، فأظهِرْ وجْه الاحتراز منه، أو أقرَّ بفساد اعتلالك.

وهذا كلُّه استفهام، ولأجلِه صارت المعارضة والنقْض سؤالين صحيحين.

وقد اختلفوا في المعارضة، فأثبتها أكثر أهل النّظَر، وزعم قوم إنها ليست بسؤال صحيح.

واختلف مثبتوها في الثابت منها:

فقال قوم: إنما يصح معارضة الدلالة بالدلالة والعِلّة بالعِلّة، ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى، وهذا اختيار أبي هاشم بن الجُبّائِي، وحكاه أصحابه




عن الجُبَّائِي ، ووجدنا[١] في كتاب الجُبَّائِي خلاف ذلك لأنه عارض الجِسْميّة بأن قال: إن جاز أن يكونَ الله جسما ، فهلا جاز كونه مؤلَّفا ، وهذه معارضة دعوى بدعوى ؛

وقد ذكر الكَعْبيّ في جدلِه ، جواز معارضة الدَّعوى بالدَّعوى ، وزعم أن المراد به إقامة الدلالة على صحة قول من عورض أو على فساد قول المعارض ، مع أن الدليل على صحة أحدهما دليل على فساد الآخر[٢].

وقال آخرون: قد يصح معارضة الدعوى بالدعوى في مواضع ، وليست بجائزة على العموم في كلّ موضع.

واستدل نفاة المعارضة بأن قالوا: إن المناظرة سؤال أو جواب يقتضيان صحةَ الشيء أو فسادَه ، فإذا استدلّ المستدلُّ لمذهبه بدلالة ، وجب السؤال عليه في أصولها ، فإن كانت مقدِّمات برهانه صحيحةً ، كانت موجِبةً لقوله ، ووجَب قبولُه ، وإن لم تكن كذلك وجَب طرحه.

فيقال لهم:

إن المعارضة إظهار مثْلِ ما قاله[٣] المستدل أو استدلَّ به أو ادعاه المطلوب منه ، أن المعارض يقول له: إن كان ما أذكره لا تنكره ، وكان مُشْبِها

---

(١) هذا يدلّ على أن الإمام البغدادي رحمه الله ينقل مباشرة عن مصادره وليس بالواسطة ، فيكون ما هنا هو أصل صاحب الكافية ، وينفي احتمال أن يكون النقل من مصدر ثالث ، كان مرجعا لهما والله أعلم.

(٢) نقله عنه مختصرا في الكافية ص: ٤٢١.

(٣) في الأصل: ما له ، وقد صوبناه ب: قاله ، والله أعلم.

لما ذكرتَه، أو لما استدلَلْت به، فقلْ به كما قلتُ بما صرت إليه، لأنه مثلُه، وإن كان عندك فرقٌ بينهما بحسب موجب افتراقهما في الحكم، فعليك إبرازه.

وأيضا فإن المعارضة بالناقض للعلَّة، إنما هي مطالبة المعلِّل بإجراء علَّته في معلولاتها، وإجراء العِلّة فيها واجب، إن كانت صحيحة، وإلا فكيف صح إيجابها الحكم في بعض ما وجدت فيه، مع وجودها فيما لا يوجب الحكم فيه.

وإن كان منكر المعارضة من المنتسبين إلى الإسلام، فالدليل عليه من القرآن قولُ الله: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٢]، فلولا أنَّ المعارضة الصحيحة تدل على فساد العِلّة والاستدلال، لم يكن لهذا الكلام فائدة، فلما احتجّ عليهم في كون القرآن معجزة تعجزهم عن معارضته، دل أن المعارضة إذا صحّت، دلت على فساد الاستدلال الذي وقعت المعارضة عليه.

ويستدل أيضا على منكر المعارضة من أهل الإسلام، باختلاف الصحابة ومعارضة بعضهم بعضا بالدّلالة على الدلالة، فمنها معارضة عليّ لابن عباس بآية على آية استدلّ بها، وذلك أن ابن عباس كان يجيز تأخير الاستثناء عن اليمين شهورا وزيادة عليها، وكان **عليّ** رضي الله عنه يقول إن الاستثناء [٦٣/ب] ما لم يكن مقرونا باليمين لم ينفع شيئا، فاستدل عليه ابن عباس بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣ ـ ٢٤]، ثم قال: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف: ٢٤] فعارضه **عليّ** بقول الله تعالى

في قصة أيوب عليه السلام: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص: ٤٤]، وقال لو جاز تأخير الاستثناء لقال له استثن الآن في يمينك الماضية، وهذا واضح في باب معارضة النصوص بالنصوص.

وأما الذي أجازه أَصْحَابُنا من معارضة الدعوى بالدعوى، فإنما هو في الدعويين إذا اشتبها في المسألة، أو كان المراد منها المطالبة بالفرق بين المثلين، أو الشيئين، كقائل اثبت الحركة والسكون ثم زعم أن الحركة جسم والسكون عرَض أو قال بعكس ذلك، فلِخَصْمه أن يعارضَه بعكس دعواه فيهما، وكذلك إلزام من أجاز وجود إرادة لا في محل، أن يجيز وجود كل إرادة لا في محل، لاسيما إذا تجانست الإرادتان، فيكون مثل هذا إلزاما صحيحا.

وبعجْز المسؤول عن إظهار فرق صحيح بين ما ألزم وبين ما ألزم عليه، يُسْتدلُّ على فساد فرقه بينهما، وهذا واضح في نفسه بحمد الله ومنِّه.



الفصل الثالث من هذا الباب
في أقسام المعارضة

قد قيل إن المعارضة في الجملة قسمان:

۞ أحدهما: معارضة دعوى بالدعوى؛

۞ والثاني: معارضة الاستدلال بالاستدلال.

وكل واحد من هذين القسمين قسمان؛

[معارضة الدعوى بالدعوى]

أما معارضة الدعوى بالدعوى فقِسْماها:

۞ أولهما: كقول من يقول إني أعلَم صحة ما أدعيه بالضرورة أو بالإلهام، فعارضه خصمه بأن يقول إني أعلم فساد ما تدعيه بالضرورة أو بالإلهام.

أو يقول: ما تنكر أن المعلوم بالضرورة صحتُه، مذهبي الذي أدعيه دون مذهبك.

ومثال: ذلك دعوى من يجيز بقاء الأَعْرَاض، أنه يعلم بالضرورة بقاء اللون في الجسم، فلا ينفصل من خصمه إذا ادعى ضرورة تجدد العلم بتجدد اللون في كل حال، والقائلون باستحالة بقاء الأَعْرَاض أكثر من القائلين بجواز

بقائها، وكيف اختصت الضرورة بالأقلِّين دون الأكثرين، **وشرط العلم الضروري اشتراكُ أهل العقول فيه.**

وهكذا كل من ادعى صحة مذهبه في مسألة أو لم يذكر دلالة تدل على صحته، جاز لخصمه أن يعارضه بمذهبه إلى أن يدل على صحة ما ذهب إليه أو يدل على فساد قو ل خصمه.

۞ والقسم الثاني من قسمَي معارضة الدعوى بالدعوى: إلزام المدعي مذهبا في شيء بعينه أن يقول بمثل قوله في نظير مسألته.

وذلك كقول من قال من القَدريَّة: إن إرادة الله ﷻ عرَضٌ لا في محلّ؛ فيلزم عليه إجازة وجود إرادة الإنسان لا في محلّ، لاسيما على قوله بأن إرادة الله تعالى، من جنس إرادة العباد، والعقل يقتضي التسوية بين كل شيئين من جنس واحد، في كل ما يجوز في أحدهما، أن يكونَ جائزا في الآخر، وفي كل ما يستحيل على أحدهما أن يكونَ مستحيلا على الآخر، فإذا كانت الإرادتان عنده من جنس واحد وتعلقا بمراد واحد وجب إن صح وجود [٦٤/أ] إحداهما لا في محل، أن يصح وجود الآخر لا في محل، وإن استحال وجود إحداهما لا في محل أن يستحيل وجود الأخرى لا في محل.

ومثاله: في الفقه إلزامنا أهل العراق **إذا قالوا: إنّ الشهادة على عتق العبد** لا يحكم بها عند إنكار العبد والسيد لها، **أن يقولوا** إن الشهادة على عتق الأمة أيضا لا يحكم بها مع إنكار الأمة والسيد لها، فمن حكم بالشهادة في إحدى المسألتين(١)، لزمَه الحكم بها في الأخرى، لأنهما من جنس واحد،

---

(١) زاد في الكافية ص: ٤٢٢ مثالا آخر فقال: "وأبين منه دعواهم بأن صلاة الكافر إيمان،=

وليس في العقل ولا في أدلة الشرع، ما يوجب الفرق بينهما، فإن كان عند المفرِّق بينهما دلالةٌ توجب الفرق فليوردها، وإلا فالإلزام متوجِّه عليه لاشتباه المسألتين في الصورة، واشتباه الحكمين في الإلزام.

[معارضة الاستدلال بالاستدلال]

وأما معارضة **الاستدلال بالاستدلال** فقسمان:

۞ أحدهما: بقلب الاستدلال على المستدلّ به، فيكون ذلك من باب الاشتراك في الدلالة، كما نبينه في أبواب القلْب وفصوله.

۞ والثاني: معارضة الدلالة بالدلالة أو بما يتوهم كونه دلالة، وهذا النوع ينقسم أقساما نذكرها في فصول بعد هذا.

وقيل: إن المعارضة في الجملة أربعة أنواع:

۞ أولها: ما يظهر بأول وهلة، كمعارضة من أجاز عقاب من لم يفعل معصية ولا إساءة، بأن يجيز عقاب من ليس بعاصٍ، ولا مسيء.

۞ وثانيها: ما يظهر بأدنى فكرة، كمعارضة ثُمامة على قوله بأن المتولّدات، لا فاعل لها بأن يجيز وقوع كل فعل لا من فاعل.

۞ والثالث: ما يظهر بوسيطة.

۞ والرابع: ما لا يظهر إلا بعد حلّ الشبهة التي عرَضت للمُفرِّق بين ما اختاره وبين ما أُلْزم عليه.

= لأن الصلاة تنافي الكفر، فيقابل بأن صلاته لا تكون إيمانا، لأن الكفر ينافي الصلاة".

وعلى هذين القسمين الأخيرين، يدور أكثر المعارضات التي نذكرها في فصول بعد هذا الفصل.

[تقسيم آخر للمعارضة]

وقيل: إن المعارضة على ضربين:

❁ أحدهما: يوجب التسوية العامة؛

❁ والآخر: يوجب التسوية الخاصة.

فالتي توجب التسوية العامة، مبناها على أنه إن صحّ الأول صحّ الثاني، وإن فسد الأول فسد الثاني، وكذلك عكسُه أنه إن صح الثاني صح الأول، وإن فسد الثاني فسد الأول؛

ومثاله: قول الإسكافي[1] وأتباعه من القَدريَّة، إن الله سبحانه قادر على كذبٍ وظلمٍ، لو فعلهما لصار بهما كاذبا ظالما، لكنه لو فعل ذلك لم يكن العقل موجودا وكان ظلمُه حينئذ، واقعا لمجنون أو منقوص، وقد صرح هذا الإسكافي بأنه يجوز منه ظلم الطفل والمجنون، دون البالغ العاقل.

ووجه المعارضة عليه في **التسوية العامة** أن يقال له: إن جاز من الحكيم ظلم الطفل والمجنون، جاز له ظلم البالغ والعاقل، وإن لم يجز منه ظلم الطفل لم يجز منه ظلم البالغ، وكذلك إن جاز في عكسه ظلم البالغ جاز ظلم الطفل وإن لم يجز ظلم البالغ لم يجز ظلم الطفل.

(١) تقدمت ترجمته.

ومثاله: في الفقه قول الحجازي[1] **للعراقي إن حَرُم التفاضل في كثير التمر والبُرّ** إذا بيع كل واحد منهما بجنسه، حرُم التفاضل في القليل من كل واحد منهما إذا بيع بجنسه، حتى لا يجوز بيع تمرة بتمرتين، ألا ترى الذهب والفضة لما جرى الربا في الكثير من [٦٤/ب] كلّ واحد منهما، جرى حكم الربا في القليل من كل واحد منهما، وإن جاز التفاضل في منع القليل من التمر بالقليل منه، إذا لم يبلغا مقدار الكيل جاز التفاضل في بيع الكثير منه بالكثير من جنسه، كسائر ما يجوز التفاضل في بيعه بجنسه مما لا ربا فيه.

وأما المعارضة التي توجب التسوية الخاصة، فمبناها على أنه إن صح الأول صحَّ الثاني، وإن فسد الثاني فسدَ الأول، ولا يجب إن فسد الأول فسد الثاني، ولا إن صحّ الثاني صح الأول.

ومثاله: قولنا للدهرية: إن كان العالم قديما وجب أن يكونَ في الأوّل قد خلا من الحوادث، وإن لم يكن قد خلا من الحوادث لم يكن قديما؛ فهذه المعارضة صحيحة بالاضْطِرار، وليس يجب بالاضطرار أن يقال إن لم يكن قديما لم يكن خاليا من الحوادث القائمة به، فإن الأَعْرَاض ليست بقديمة، وهي خالية من أعراض يقوم بها لاستحالة قيام شيء بعرَض.

وقيل: إن المعارضة توجب التسوية بين شيئين، إلا أن التسوية بينهما على ضربين:

❁ أحدهما: أن يكونَ شهادة الأول كشهادة الثاني، فيجب بوجود كل واحد منهما وجود الآخر، ويجب بانتفاء أحدهما انتفاء الآخر، وسائر الأمثلة

---

(١) يعني به "المالكيّ".

المتقدمة مثالٌ لهذا.

۞ والثاني: أن تكونَ الشهادة مختصةً بأحد وجهي التسوية، وهو إن صح الأول صح الثاني، ويشهد الثاني بأنه إن بطَلَ بطلَ الأول، ولا يشهد بأنه إن صحَّ صحَّ الأول.

ومثاله: قول القائل إن صح كفر الإنسان صح استحقاقُه للذّم، وإن بطَل استحقاقه للذم بطَل كونه كافرا، ولا يجب من هذا أنه إن بطَل كفره بطل استحقاقه للذم، إذ قد يستحق الذم بذنب آخر سوى الكفر، ولا يجب أيضا أنه إن صحّ استحقاقه للذم صحّ كفره، للمعنى الذي ذكرنا من استحقاقه الذم بذنوب سوى الكفر، فشهادة وجود الأول يقتضي وجود الثاني وبطلان الثاني يشْهَدُ ببطلان الأول، والشهادتان صحيحتان، من أثبت إحداهما لزمه إثبات الأخرى، ومن جحَد إحداهما ألزم على طريق المعارضة جحد الأخرى، إذا كانت قضيةُ العقل والشرع مُسوّيةً بينهما.

وقيل: إن المعارضة نوعان:

۞ أحدهما: أن يكونَ شهادة الأول للثاني كشهادة الثاني للأول بالصحة أو النفي، وقد تقدمت أمثلته.

۞ والنوع الثاني: أن يكونَ شهادة الأول بالثاني كشهادة الثالث بالرابع، وعلى هذا يدور أكثر المعارضات في **العقليات والشرعيات**؛

كقولنا **للدهرية**: إن صحّ وجوب تركيب السموات وسائر أركان العالم من غير صانع مركِّب لها، صح تركيب المركبات الجزئية كالأبواب والأثواب

المنسوجة، وأنواع [ال..][1]، وسائر الأبنية الجزئية من غير صانع، وإن لم يجز تركيب بعض المركبات إلا من صانع حكيم، فكذلك تركيب السموات والكواكب وسائر أركان العالم لم تكن إلا من صانع حكيم[2].

وقيل: إن المعارضة نوعان:

معارضة لإسقاط السؤال، والإلزام؛

ومعارضة لإقامة الحجة؛

وكل واحد من هذين النوعين يأتي بيانُه، في فصل بعد هذا.

فهذه وجوه المعارضة في جميع العلوم العقلية.

فأما الشرعية فقد يقع فيها أنواعٌ من المعارضة يصح استعمالها في الفروع الشرعية إذا اختلف [٦٥/أ] الفقهاء فيها كمعارضة نصّ بنص، وظاهر بظاهر، وخبر واحد بمثله، وكالمعارضة بين الأقيسة الشرعية التي لا يقطع بصحتها، وبيانها يأتي في فصول هذا الباب بعد هذا إن شاء الله ﷻ، وبه التوفيق.



(١) غير واضحة في الأصل.

(٢) كذا في الكافية مختصرا ص: ٤٢١.

الفصل الرابع من هذا الباب
في المعارضة لإسقاط المسألة والسؤال

اعلم أن المعارضة لإسقاط السؤال في الحقيقة، جمعٌ بين مطالبة السائل، وبين أصل من أصوله، يلزمه فيه مثلُ ما طالب به؛ وإنما كانت هذه المعارضة مسقطةً للسؤال، لأنها تجعل السائل بمنزلة السائل لنفسه والناقض عليها.

وذلك كسؤال السائل خصمه إذا قال: إذا جاز عليك [الخطأ][١] في استدلالك، فما تنكر أن تكون مخطئا في كل ما اخترته مذهبا من طريق الاستدلال عليه، فعارضه بأنه يلزمه مثل ذلك، فإن السائل أيضا غير معصوم عن الخطأ في مذهبه، وفي كل ما هو مستدل عليه، وفي نفس هذا السؤال لأنه يريد الاستدلال به على خصمه من جهة الإلزام، والخطأ عليه جائز في الإلزام والاستدلال معا.

ومن المعارضة التي تصح لإسقاط السؤال ولا تصح لإثبات الحجّة، ما يقصد به **الشناعة**[٢]، فيعارض بعود مثلها أو أقبح منها على السائل؛

ومثاله: قول **عراقي** للشافعي هل رأيتم ماءين نجسين، يجمع بينهما فيعودان طاهرين.

(١) ساقطة من الأصل، والسياق يفرضها.
(٢) وانظر الكافية ص: ٤٢٢.

فيقول له **الشَّافِعِيّ** معارضةً لإسقاط شناعته: هل رأيتم ماء نجسا، اخرج منه بعضه فصار طاهرا، وقد قلتم في بئر ماتت فيه فأرة أن الماء نجس، إن نزع منها عشرون دلوا طهر الباقي فكان نجسا عند الكثرة وطهر عند نقصان بعضه منه، وليس الاعتبار فيه بنبوع الماء من البئر لأن المنزوع من الماء ربما لا ينبع إلا في أزمنة أكثر من مدة النزح.

ومن المعارضة لإسقاط السؤال، جواب من ألزم خصمه على قوله في مسألة خلاف قوله في مسألة أخرى، أن يسوّيَ بينهما، والسائل والمسؤول كلاهما مفرق بينهما، وإنما يختلفان في وجه التفريق بينهما؛

ومثاله: قول **العِرَاقِيّ** للشافعي إذا أجزت **السلَم** حالّا فهلّا أجزت **الكتابة** حالّة؛

فيقول له **الشَّافِعِيّ** معارضا لإسقاط سؤاله عن نفسه: وإذا أجزتم اسم الكتابة حالّة فهلَّا أجزتم السلَم حالّا، وإن أوجبتم الأجل في السلم فهلّا أوجبتموه في الكتابة.

وكذلك إذا قال **العِرَاقِيّ** للشافعي إذا رجع البائع فيما باعه ووجده عند المفلس بثمنه فهلّا رجع المحتال على المحيل عليه مفلسا؛

كان للشافعي أن يعارضه بقلب سؤاله عليه بأن يقول له: وإذا رجع المحتال عندك على المحيل إذا بان المحال عليه مفلسا، فهلّا رجع البائع فيما باعه بعينه، إذا وجده عند من أفلس بثمنه.

وكذلك إن قال **العِرَاقِيّ** للشافعي: إذا أوجبت **الترتيب في أعضاء**



الوضوء فهلّا أوجبته في قضاء صلوات يوم وليلة إذا فاتت.

توجهت المعارضة عليه بأنه: إذا أوجب الترتيب في قضاء الصلوات فهلا أوجبه في أعضاء الوضوء.

ونظائر هذه المعارضة كثيرة.

والأصل في مثل هذه الأسئلة سقوطُها لأن الخصمين إذا أجمعا على الفرق بين المسألتين، واختلفا في كيفية الفرق [٦٥/ب] بينهما، فأيهما ألزم صاحبه التسوية بينهما في حكم واحد، فقد ألزم نفسه التسوية بينهما، وأبطل على نفسه فرقه بينهما.

ومن سأل سؤالا يرفع أصله ومذهبه، كان بسؤاله مستدِلا على بطلان أصله، ولم يستحق عن سؤاله جوابا.



والفصل الخامس من هذا الباب
في بيان المعارضة لإقامة الحجة

اعلم أن المعارضة لإقامة الحجة على المذهب لابدّ فيها من تصحيح أحد الشقين أو[1] إفساده، بعد بيان التسوية بينهما ليظهر من ذلك حال الشق الآخر، في الصحة أو الفساد، وهذا إن كان الخصم منازعا في الشقين، فإن كان موافقا في أحدهما أغنت موافقته عليه عن الدّلالة على تصحيح ذلك الشق في نفسه، وإنما يكون الكلام معه في تصحيح التسوية بينه وبين ما يلزم عليه؛

❁ فمثال الأول: خلافنا مع **الصالحي**[2] في **تعري الجواهر من الأَعْرَاض** كلها، وذلك عنده جائز وعندنا مستحيل، فنصحح عليه استحالة تعرّيها من الأكوان، فإذا صحّ ذلك إما بالدلالة أو بأن يسلمه لنا تسليم جدَلٍ، ألزمناه عليه استحالةَ تعريها من الألوان لموافقته معنا في التسوية بين الأكوان والألوان، إما في استحالة تعرّي الجواهر منهما، وإما في جواز تعرّيها منهما، فإذا صح لنا أحد الشقين لزم عليه القول في الشق الآخر بمثله، ولو صحَّ له تعريها عن أحد الجنسين بالدلالة لزمنا إجازة تعريها من الجنس الآخر، لاتفاقنا معه على التسوية به بين الجنسين في الجواز أو في الاستحالة.

---

(١) في الأصل: "وإفساده"، ولكن الصواب ما أثبتناه حتى يستقيم المعنى والله أعلم.

(٢) تقدمت ترجمته.

﴿*﴾ ومثال القسم الثاني[١]: هذه المسألة بعينها مع سائر المعتزلة فإن منهم من أحال تعرّي الأجسام من الأكوان، وأجاز تعريها من الألوان كما ذهب إليه أبو هاشم، ومنهم من أحال تعريها من الألوان وأجاز تعريها من الأكوان كما ذهب إليه الكَعبيّ، وأي الفريقين كلَّمناهم في هذه المسألة استغنينا بموافقته لنا، في الشق الذي سلَّموه، عن الدلالة على تصحيحه.

وإنما يجب أن ندُلَّ على صحة التسوية بينهما فنقول لكل واحد من الفريقين: استحالة تعري الجواهر من أحد الجنسين كاستحالة تعريها من الجنس الآخر، لأن كل واحد من الجنسين أنواع متضادة، فإن الأكوان مشتملة على أضداد كالحركة والسكون، والألوان مشتملة على أضداد كالسواد والبياض، والحمرة والخضرة والصفرة وسائر الألوان، ويستحيل اجتماع الأضداد من كل نوع فيها كذلك يستحيل تعريها من أنواع كل جنس منها فهذه علة التسوية بينهما.

ولموافقة الخصم لنا بأن كل واحد من الجنسين إذا قام واحد من جنسه بالجواهر استحال بعد ذلك تعريه من جنسه، كذلك يستحيل في جميع أحوال الجواهر تعريه من كل واحد من الجنسين، وإذا صحت التسوية بينهما فمن سلم إحالة تعري الجواهر من أحد الجنسين لزمته إحالة تعريها من الجنس الآخر، وعورض بما أجازه على ما أحاله.

ومثاله في **الشرعيات**: اتفاق **الشَّافِعيّ ومالك**[٢] على صحة النوافل من

(١) أي ما كانت فيه الموافقة في أحد الشقين، والمنازعة في الآخر.

(٢) عن مالك فيها قولان: أن تكره وتجزئ، والثاني: أنها لا تجزئ؛ الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٢٧١).

الصلوات في الكعبة، فقلنا لمالك: إذا وافقتنا على صحة النوافل فيها، لزمك تصحيح الفريضة فيها لأن كل بقعة صحت النافلة فيها [٦٦/أ] صحت الفريضة كسائر البقاع الطّاهرة، وكل بقعة لم يصح الفريضة فيها لم يصح النافلة فيها، كالمكان النجس فاستوت الأمكنة في هذا الباب نفيا وإثباتا، فمن صحح إحدى الصلاتين في موضع لزمه تصحيح الأخرى فيه، ومن أفسد إحداهما في مكان لزمه إفساد الأخرى فيه[١].

فإن ألزمونا على هذا النوافل على الراحلة في الأسفار، فإنا لما أجزنا النافلة على الدابة في حالٍ مّا للضرورة، أجزنا الفريضة أيضا على الراحلة في حال شدة القتال والتحام الرجال، وكل واحدة من الفرائص والنوافل جائزة في بعض أحوال الضرورة على الراحلة واستوى الحكم فيهما في حالتي الإثبات والنفي، وبالله التوفيق.



(١) أورد في الكافية ص: ٤٢٤، هذا المثال مكتفيا به عن أمثلة العقليات.




الفصل السادس من هذا الباب
في المعارضة المغيِّرة

المعارضة المغيرة على أقسام:

- منها: ما تكون مغيّرة بنقصان؛
- ومنها: ما يكون تغييرها بالزيادة؛
- ومنها: ما يكون تغييرها بالقلب؛
- ومنها: ما يكون تغييرها بالإبدال؛
- ومنها: ما يكون تغييرها بالنقل.

[المعارضة بالنقصان]

فالتغيير بالنقصان:

كقول المعتزلة إذا كان كل مرئي في الشاهد محدودا أو حالّا في محدود، وجب من ذلك إن كان الله مرئيا أن يكونَ محدودا أو حالّا في محدود، فهذه معارضة مبتُورة، ولو أتى بها على التمام لوجب أن يقال: المرئي في الشاهد محدود أو حالّ في محدود، لأنه في نفسه جوهر أو عرض حالٌّ في جوهر، وتحقيق هذا يوجب أن يكونَ المرئيّ الذي ليس بجوهر ولا

عرض غير محدود ولا حالّ في محدود، وليس من أجل أن المرئي في الشاهد محدود أو حال في محدود يجب أن يكونَ المرئي في الغائب كذلك، لأن الرائي أيضا في الشاهد محدود ولا يجب أن يكونَ الرائي في الغائب كذلك.

وقيل لصاحب هذه المعارضة ممن سلّم لنا كون الإله سبحانه رائيا: إن اعتبرت حكم الشاهد في هذا الباب فإن الرائي لغيره في الشاهد يكون رائيا لنفسه فيجب من هذا أن يكونَ الله ﷻ إذا كان رائيا لغيره أن يكونَ رائيا لنفسه، وهذا خلاف قولكم وفيه إفساد اعتباركم في المعارضة المبتوتة.

ومثاله في الشرعيات: قول **العِرَاقِيّ** للشافعي **إذا أوجبت صلاة المغرب فهلا أوجبت الوتر** بالليل، لأن كل واحد منهما صلاة ركعاتها وتر، وهذه معارضة مبتورة، وتمامها أن يقال إن المغرب إنما وجبت مع كونها وترا لإطلاق القول بأنها فريضة ولا يقال في الوتر أنها فريضة فلا يقال أنها واجبة كالنوافل التي لا تسمى فرائض ولا واجبات[1].

[المعارضة الزائدة]

وأما تغيير المعارضة بالزيادة:

فكقول بعض **الدهرية**، لما كان كل فاعل في الشاهد محلا لفعله، أو قال لما كان كل فاعل في الشاهد يجر بفعله إلى نفسه نفعا[2] أو يدفع عن نفسه ضررا، وجب أن يكونَ كل فاعل كذلك، ولم يجز أن يكونَ للعالَم فاعل

(١) الكافية ص: ٤٢٤.

(٢) في الأصل: "فعلا"، ولعله سبق قلم من الناسخ.




لا يقوم به فعله، ولا يجر به إلى نفسه نفعا أو يدفع عن نفسه ضررا.

فهذه **معارضة زائدة** على الواجب الذي يوجبه الفعل لفاعله كونه فاعلا فحسب، وأن لا يكون واقعا إلا من فاعل، فأما قيام الفعل به، واجترارُه به نفعا ودفعُه به ضررا، فإنما يجب من جهة كون الفاعل محتاجا، وقيام فعله به إنّما يجب بأن لا تتعدى قدرتُه محل مقدورها [٦٦/ب].

وعلى أنه قد يصح في الشاهد وقوعُ فعل ممن لا يجترُّ به نفعا ولا يدفع به ضررا، كمن يغرف الماء من النهر ثم يصبه فيه، وكمن يقعد في بعض الطرق من غير حاجة منه إلى ذلك، ومن غير عود من ذلك عليه، فإن جلوسه هنالك لا يوجب له نفعا ولا يدفع عنه ضررا، ولا يكون بذلك سفيها.

وبان بهذا فساد كل معارضة زائدة على الواجب.

ومثاله: **في الشرعيات**، قول العِرَاقِيّ للشافعي: إذا قلتَ: إن عَوْد المطلقة ثلاثا إلى زوجها الأول، بعد زوج ثان يكون على ملك ثلاث تطليقات، فهلَّا ملَكَ عليها ثلاث طلقات إذا كان قد طلقها واحدة، أو طلْقتين، وعادت إليه بعد زوجٍ ثانٍ، بعلة أنَّ ما رفع الكُلَّ رفَعَ بعْضَه، وكغسل البدن إذا رفع الجنابة عن البدن رفع الحدث عن بعض البدن.

وهذه معارضة مُغيَّرة عن وجهها، وذلك أنَّ الرفع في الثلاث بعد وقوعها غيرُ مستحق لأنّ الواقع لا يُرفع، وإنما يصح أن يرفع ما هو باق بعضًا كان أو كلّا، كرفع النجاسة والحدث بالماء إنما يصح فيما هو موجود منهما دون ما زال منهما فغُسل، فلا يرفع بغُسل آخر بعده، فلما غيَّر هذا المعارِض الأصل

الذي قاس عليه عن حقيقة وصفِه، لم يصحّ قياسه الفرع الذي اختلفنا فيه عليه، ولم يصح أيضا معارضته أحدهما بالآخر[1].

على أن معارضته لو استقامت في وضعها لانتَقَضتْ عليه في أصله، بقوله إن العاقلة تتحمّل كل الدية ولا تتحمل القليل منها، إذا كانت دون المُوضِحة[2]؛ وبقوله في قول الرجل لامرأته أنت بائن، أنه يصح أن يوقع بها ما ملك من ثلاث تطليقات، ولا يصح أن يوقع بها طلقتين؛ وقد قالوا: إن اللعان يدرأ الحد ثم لو جلد حتى لم يبق إلا جلدة واحدة فدعا إلى اللعان لم يجب إليه فأسقط اللعان الحد ولم يسقط بعضه، ولم يرفعه.

فاعتورت المعارضة التي ذكروها الفساد من وجهين أحدهما: النقض، والثاني: تغييرها في الأصل الذي قاسوا عليه عن حقيقة حكم الأصل.

[المعارضة بالقلب]

وأما تغيير المعارضة بقلبها عن وجهها

فمثاله في **العقليات**: قول **القدري للسُّنِّي**: إذا قلت إن **الظلم ما نُهِيَ عنه فاعلُه**، أو ما جاز نهيُ فاعله عنه، لزمك أن تقول أن العدل ما أُمر به فاعله أو جاز أمره به، وهذه **معارضة مقلوبة** عن سمْتِها لأن الواجب على من قال في الظلم أنه الذي نهى الله عنه، فالذي يجب عليه في المعارضة في العدل أن يقول: إن العدل ما لم ينْه اللهُ عنه، وهو قائل بذلك، وأفعال الله تعالى كلُّها

---

(١) الكافية ص: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٢) المُوضِحة: هي الشجَّة التي توضح العظم أي تُبينه. التعريفات الفقهية (ص: ٢٢١)

عدلٌ عنده لأنه غير منهي عن شيء منها.

وأوضح من هذا المثال: قول القدري لأَصْحَابنا: إذا قلتم أن **الاستطاعة مع الفعل**، لزمكم أن لا يكون قادرا بها على الفعل في حال وجود الفعل؛ وهذه معارضة مقلوبة عن وجه الواجب فيها، لأن من لوازم[1] القدرة أن يكونَ القادر بها قادرا في حال وجودها على مقدورها.

وإنما المتناقض في هذا الباب قولُ القدري أن الاستطاعة قبل الفعل، وإنها قد تعلم قبل الفعل، ثم يقع الفعل باستطاعة معدومة، كقول من يزعم أن الإحراق [٦٧/أ] يقع بنار كانت موجودة ثم عدمت، فيقع الإحراق بها بعد عدمها، والقول بأن الفعل يقع باستطاعة موجودة معه أولى بالصواب، وأصح في بدائه العقول من القول بأن الفعل يقع باستطاعة معدومة، وقد كانت موجودة في بعض الأحوال.

ومثال ما ذكرناه في **الشرعيات**: قول **العِرَاقِيّ** للشافعي إذا كان **الفاسق مردود الشهادة** في حال فسقه، وإذا تاب من فسقه وشهد بما ردت فيه شهادته حين كان فاسقا، وجبَ أن يكونَ ذلك دلالةً على كونه من أهل الشهادة في النكاح، إذ لو لم يكن من أهل الشهادة لقبلت شهادته بعد التوبة فيما رد فيه حين كان فاسقا، كالعبد إذا أشهد بعد الحرية بما رُدَّت شهادتُه فيه حين كان عبدا، فإنها تقبل منه لأنه لم يكن من أهل الشهادة في حال رقِّه، وهذه معارضة بالقلب أولى، لأن العبد إذا لم يكن من أهل الشهادة في النكاح ولا في غيره مع كونه مردود الشهادة في إحدى حالتيه فالفاسق المردود شهادته التي شهد

---

(١) كذا أثبتناها تقديرا منا، وإلا فهي غير واضحة في الأصل.

بها في حالتيْ الفسق والعدالة أن لا يكون من أهل الشهادة أولى.

وأمثال هذه كثيرة.

[الإبدال في المعارضة]

وأما الإبدال في المعارضة:

فكقول القَدريَّة للصفاتية إذا قلتم إن الله يريد السفه ولا يكون سفيها، فما أنكرتم أنه يقول الكذب ولا يكون كاذبا.

وهذه معارضة مبدلة لأنه قد أبدل عين الواجب فيها غيرَه، لأن الواجب على قول من يقول: قد يريد السفه من لا يكون سفيها، أن يقول في الكذب أيضا قد يريد الكذب من لا يكون كاذبا، وهذا مما لا يمتنع منه الصِّفَاتِي، وليس قوله بأنه يريد السفه من لا يكون سفيها، بأعجب من قول الأمَّة سوى الجُبَّائِي أنه قد يريد الطاعة من لا يكون مطيعا، لأن الله تعالى يريد طاعة العبد له، ولا يكون مطيعا لأجل إرادة الطاعة، كذلك لا يجب كونه سفيها من أراد وقوع السفه من غيره.

ومثاله في الشرعيات: قول العِرَاقِيّ للشافعي إذا أوجبت على التائب في ردته قضاء ما ترك من صلاة وصيام، فأوجب عليه قضاء الحج؛ وهذا الحكم منه بالعكس أولى، وذلك أنا إذا ألزمناه قضاء ما قد ترك، فالواجب علينا أن لا نلزمه قضاء ما قد فعله قبل ارتداده، **والعجب من العِرَاقِيّ إذ ألزمه قضاء ما قد أداه في إسلامه، واسقط عنه قضاء ما قد تركه بارتداده.**

[المعارضة المنقولة عن موضعها]

وأما **المعارضة المنقولة عن موضعها:**

فكقول من أجاز القياس في أسماء الله لمن لا يجيز القياس فيها، إذا أخذت تسمية الإله سبحانه "كبيرا" لا في معنى الجثة، وإن كان اصل الكبير للجثة، فما ينكر أن يكونَ سخيا لا على معنى الرخاوة، وإن كان أصل السخاء في اللغة من الرخاوة[1]؛

وهذه معارضة منقولة عن موضعها، لأنه قوبل فيها بين منقول وغير منقول عن معناه، لأن الكِبر كما يكون في اللغة لكبر الجثة، قد يكون أيضا لكبر الشأن، وعلى هذا المعنى سُمِّي الإله سبحانه "كبيرا"، وإن كان كِبَر الشأن منقولا عن كبر الجثة، والسخاء لم ينقل عن معنى الرخاوة واللين [٦٧/ب].

وإنما يسمى الجواد من الناس سخيا على معنى لين كفه بالعطاء، وأنه ليس بكزِّ الكف عن العطاء، ولا ممن يصعب عليه العطاء ولا يوصف الإله تعالى باللين في شيء من صفاته، وهذا جواب لهذا المعارض على أصله.

فأما على أصولنا فإنا نراعي التوقيف في أسماء الله فنطلق منها ما ورد به التوقيف، ولا نطلق ما لا توقيف فيه.

ومثاله في الشرعيات: قول العِرَاقِيِّ للشافعي إذا سميت النبيذ المطبوخ خمرا وإن كان أصل الخمر هو النيّ[2] فهلا سميت نبيذ التمر ماء لأن أصلَه الماء.

---

(١) راجع تفصيل ذلك في كتاب الأمد الأقصى للقاضي ابن العربي بتحقيقنا (١/٣٨٧ وما بعدها).

(٢) كذا، وعبارة الكافية: «إذا سميتم النبيذ المطبوخ خمرا، فإن كانت الخمر هي التي في الأصل، فهلا سميتم نبيذ التمر ماء لأن أصله ماء؟» ص: ٤٢٥.

وهذه معارضة فاسدة منقولة عن موضعها، لأن المسكر سُمّي خمرا لمخامرته العقل وتغطيته إياه، وهذا المعنى موجود في المطبوخ منه، فاستحق اسمَه، ونبيذ التمر كخلّ التمر، ولا يسمى واحد منهما ماء، وإن كان الماء فيهما ممازجا للتمر كما لا يسمى واحد منهما تمرا وإن كان التمر أصلا للمزاج فيهما.

ونظائر هذه الأسئلة المذكورة في هذا الباب كثيرة وفيما ذكرناه منها كفاية.





الفصل السابع من هذا الباب
في المعارضة اللازمة بالضرورة

المعارضة اللازمة بالضرورة: هي التي تكون فيها شهادة الفرع فيها بالحكم، كشهادة الأصل به من جهة إيجاب العقل لها بأول وهلة، ولها أمثلة عقلية كلُّها ضرورية[١].

منها معارضة النقيضين على حكم الضدين:

ومثاله: أنه إذا شهد تضاد السواد والبياض، بأنه لا يكون شيئا واحدا أسود أبيض في حالة واحدة، شهِد أيضا تناقض الوجود والعدم، فإنه لا يكون شيء واحد موجودا معدوما في حالة واحدة، فمن حاول الفرق بينهما، كان محاولا للفرق بين ما يعلم استواؤهما بالضرورة.

ومن هذا الباب استحالة فرق أبي هاشم بن الجُبَّائِي بين جواز **استحقاق العقاب لا على ذنب عنده**، وبين جواز عقاب من ليس بمسيء، لأن عقاب من لم يكن مسيئا في العمل كعقاب من لم يفعل إساءة.

ومن هذا الباب أيضا أنه إذا شهد التضاد على استحالة اجتماع الوصفين لواحد، شهد أيضا على استحالة قدرة القادر على الجمع بينهما، وذلك انه إذا علم بالضرورة استحالة اجتماع السواد والبياض، علم بها أيضا استحالة قدرة القادر على الجمع بينهما فمن فرق بينهما، وزعم أن القادر يقدر على الجمع بينهما، مع

(١) ذكر صاحب الكافية (ص: ٤٢٦) هذا الأصل ولكنه لم يعتن بأمثلته العقلية.

قوله باستحالة اجتماعهما ، فقد رفع ما اثبت واثبت ما رفع ، لأنه إذا قدر القادر على الجمع بينهما صح اجتماعهما ، وقد فرضت مسلمة فيما لا يصح اجتماعهما .

ومما يقرب من أمثلة هذا الباب بضرب من النّظَر المؤدي إلى القطع واليقين ، أنه إذا كان نقش الدينار وصورته ، تشهدان باستحالة كونه مضروبا مطبوعا من غير صانع صنَعه وطبَعه ، شهدت صورة الدرهم باستحالتها من غير صانع طابع ، وأدى هذا النّظَر إلى استحالة وقوع كل حادث من غير مُحْدَث أحدثه ، وسخَنت لذلك عينُ ثمامة ومن تبعه من القَدريَّة في إجازته حدوث المتولِّدات من غير صانع .

وليس في الأمثلة [٦٨/أ] الشرعية ما يوجبه العقل ضرُورة ، ولكن فيها ما لا يجوز الفرق بينها وبين نظيرتها إلا بنصّ جليّ ، فمن فرق بينهما من غير توقيف يوجب الفرق بينهما كان مناقضا ؛

كفرق أبي حنيفة بين عين الدابة وبين رجلِها في مقدار الغُرم ، وفرقه بين يدها ورجلها في إهدار الجناية ، وكفرق مالك[١] بين ذنَب حمار القاضي وذنَب حمار الشرطي[٢] في مقدار الغرامة[٣] ؛

ونحو ذلك كثير مما يطول الكتاب به فيما ذكرناه منه كفاية .

---

(١) علله المالكية «أنه بهذه الجناية قد أتلف على المالك المنفعة المقصودة من سلعته فلزمه قيمتها اعتبارا بإتلاف عينها» الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٢٨/٢)، الذخيرة للقرافي (٢٩٢/٨).

(٢) في الأصل: "الشوكي"؛ وصححناه من بعض كتب الفقه كالإشراف على نكت مسائل الخلاف (٦٢٨/٢).

(٣) اكتفى في الكافية ص: ٤٢٦ بهذه الأمثلة ، غير أنه ألحق بها "معارضة النظير بالنظير" وساق بعض أمثلته ، وهو ما أفرده المؤلف بفصل خاص هو الفصل العاشر. وننبه هنا إلى خطأ المحققة في ضبط كلمتي القاضي والشرطي فليراجع.

الفصل الثامن من هذا الباب
في المعارضة على شبْهة وشغْب

أما المعارضة بالشُّبهة على اليقين أو على الحجّة، فإنما هي مقابلة بين مقتضاه على غير ثقة وبين مقتضاه على يقين وثقة.

ومثال ذلك: قول من يذهب مذهب **سليمان بن جرير**[١] في معارضته **لأصحاب الأَعْرَاض** بسؤالهم: إذا قلتم إن المتحرك يكون متحرّكا بحركة تقوم به، فما أنكرتم أن الموجود يكون موجودا بمعنى يقوم به.

وكذلك قول مُعمّر لأصحاب الأَعْرَاض: إذا كان المتحرك متحركا بمعنى سواه، فما أنكرتم أن المُحْدَث يكون مُحْدَثا بمعنى هو حدوث، وهو غير المُحْدَث، وأن يكونَ حدوثُه أيضا حادثا بمعنى سواه، ثم كذلك القول في كل معنى حتى يتسلسل ذلك لا إلى نهاية.

فهذه معارضة على شبهة، لأن ثبوت الأصل الذي عارض عليه متيقن عندنا وعند المعارض، والثاني الذي ادعاه قد عرضت له فيه الشبهة من جهة ظنه انه مثل الأول، ولم يعلم هذا الغِرُّ أن القول بحدوث ما لا نهاية له باطل وما أدى إلى الباطل فهو باطل، وقياس الحركة بالمتحرك واقتضاء المتحرك للحركة لا يؤدي إلى ما لا نهاية له، فليس في إثبات الحركة ما يوجب فساد

(١) تقدمت ترجمته.

أصل متقرر في العقول.

وأعجب من هذا ما رأيناه من بعض أصحاب الجُبَّائِي سأل بعض أَصْحَابنا فقال: إذا كان الباقي عندكم باقيا ببقاء، فما أنكرتم أن الفاني يكون فانيا بفناء، وهذه المعارضة مع اشتباه الأول والثاني فيهما من جهة اللفظ أفسد من المعارضة الماضية من وجهين:

※ أحدهما: أن هذا المعارض لا يثبت البقاء معنى ويدعي أن الفناء معنى، فإذا قال لنا إذا أثبتم البقاء معنى، فقولوا إن الفناء معنى، انقلب السؤال عليه بان يقال: إذا لم يكن البقاء عندك معنى، لزمك ان لا يكون الفناء معنى إذ كان قياسهما واحدا، أو يقال له إذا زعمت أن الفناء معنى، فما تنكر أن البقاء معنى سوى الباقي.

ومن عارض بمثل هذه المعارضة من أي الفريقين كان، صار كالمعارض لنفسه على قوله بما لا يقول به.

※ والوجه الثاني: أن الجُبَّائِي وابنَه يزعمان أن فناء الأجسام عرض لا في محلّ، متى وجد فني به جميع الأَجْسَام، وليس البقاء عندهما معنى غير الباقي، فإذا استجازا أن يقولا لنا اثبتوا الفناء معنى كما أثبتم البقاء معنى، قلنا لهم: إن كان هذه الشبهة تصحح هذه المعارضة، فبم تنفصلون ممن قال أجيزوا وجود بقاء لا في محل، وأجيزوا وجود بقاء يبقى به جميع الأجسام، كما أجزتم وجود فناء لا في محل تفنى به جميع الأجسام بزعمكم، وإن لم تصح هذه المعارضة فما عارضتمونا به مثلُها.

ومثال [٦٨/ب] هذه المعارضة في **الشرعيات**: **قول عراقي لشافعي** إذا




قلت: إن **الاعتكاف** يصح بغير صوم، فما أنكرت أن الوقوف بعرفة يصح، ويكون نسُكا بغير إحرام بحج؛ وهذا وجه قياسهم أن اللَّبْث في مكان مخصوص لا يكون عبادة إلا بقربة تنضم إليه؛

وتحقيقه مقابلة بين يقين وشبهة على ظن التشابه بينهما، وذلك أن اشتراط الإحرام في الوقوف معلوم باليقين في عبادةٍ بعض أركانها الوقوف، وليس الاعتكاف من أركان الصوم ولا من أجزائه، وإنما ظن العِرَاقِيّ أن الصوم مع الاعتكاف بمنزلة الإحرام مع الوقوف من غير اشتباه ظاهر بينهما، ولا علة توجب التسوية بينهما بل وجدنا الاعتكاف صحيحا في وقت لا يصح فيه الصوم، وهو الليل، **ومن المحال أن يكونَ ما لا يصح معه في بعض أحواله، شرطا في صحته.**

وأما المعارضة على وجه الشغْب[1] فهي من جنس المقابلة بالألفاظ دون المقابلة بالمعاني، ومن غير معنى يقتضيه العقل أو يدل عليه الشرع، وله أمثلة كثيرة لا نحصيها، ونذكر بعضها؛

فمنها: ما يكون كقول **القدري** لأَصْحَابنا: إذا قلتم **إن الاستطاعة مع الفعل** غيرُ سابقة له، فما أنكرتم أن الفاعل لا يسبق فعلَه.

ومثلُ هذا لا يستحق صاحبُه جوابا، ولو تبرَّعْنا بالجواب لقلنا: إن الفاعل المُحْدَث سابقٌ لفعله، كذلك القدرة على الإحداث سابقة للفعل الحادث لها، واستطاعة الكسْب مع الكسب، والمُكتسب أيضا في حال حدوثه يجوز أن يكونَ مكتسبا إذا خلقت استطاعته فيه في حال حدوثه، فلا يكون

---

(١) بالسكون، ولا تفتح انظر مختار الصحاح مادة "ش غ ب".

سابقا لفعله الذي هو كسبه في حال حدوثه.

ومن أجناس الشغْب في المعارضة، قول السائل للمجيب عند بناء المجيب فرعه على أصله: إن جاز لك بناء هذه المسألة على أصل لك، جاز لي بناؤها على أصل أعارض أصلك به.

وهذا المعارض إن كان جاهلا بأن السائل ليس له البناء، فليس هو أهلا للخوض في المعارضات، ولا في الأسئلة والمطالبات.

ومنها: أيضا معارضة السائل لخصمه بما يعود عليه منقلبا، كالأمثلة التي ذكرناها قبل هذا في هذا الفصل وفي الفصول المتقدمة.

وفي الجملة كلما كان طريقه طريق الشغب، فإن أهل التحصيل لا يشتغلون به، وإنما يتكلمون على حجة أو شبهة، فأما الشغب فليس للاشتغال به فائدة إلا بمقدار إبانة كونه شغبا، لئلا يغتر القاصرون به، ولا يعتدونه سؤالا ولا جوابا ولا انفصالا.






الفصل التاسع من هذا الباب
في المعارضة بالنقض

المعارضة بالنقض على أقسام:

❁ منها: مقابلة دعوى السّلْب بدعوى الإيجاب أو معارضة دعوى الإيجاب بدعوى السلب:

كدهري قال لا أقول بحدث العالم لأني لا أعلم دلالة حدوثه، فيعارض بأن يقال له: نحن نقول بحدوثه لأنا نعلم حجتَه.

❁ ومنها: معارضة السَّلب بسلْب يناقضه ومعارضة الإيجاب بإيجاب يناقضه:

كدهري يقول إن الأجسام قديمة لأنه لم يثبت حدوثها بحجة، فيعارض بأن يقال له: ما أنكرت أنها مُحْدَثة لأنه لم يثبت قدمها بحجّة.

ومثاله في الشرعيات: لو قال عراقي تخليل الخمر جائز، لأنه لم يثبت تحريمه، عورض بانه حرام لأنه لم يثبت جوازُه، ولو قال ان العصير بعد التخليل طاهر لأنه لم يثبت [٦٩/أ] نجاسته عورض بأنه نجس لأنه لم يثبت طهارته.

۞ ومنها: معارضة من استدل على صحة قوله بأنه لم يقم الدليل على فساد قوله أيضا، أو بأن الدليل لم يقم على صحة ما صار إليه هذا المستدل، فيكون كمن جرح الشاهد بأنه لم يقم عنده الدليل على عدالته، فلا ينفصل ممن عارضه بأنْ لم يقم عنده الدليل على جَرْحِه.

وقد رأينا عراقيا سُئل عن **إحياء الموات بغير إذن الإمام**، فاستدل بأن قال: لم يقم الدليل على أن الذي أحيى أرضا بغير إذن الإمام يملكها، فعورض بأن لم يقم الدليل على أنه لا يملكها.

۞ ومنها: معارضة من استدل باستصحاب حال في ضدّ حكمه وقد بينا أمثلة ذلك قبل هذا.

۞ ومنها تناقض المذهبين في مسألتين يقع التعارض في قياس إحداهما على الأخرى كما بينا من المعارضة في البقاء والفناء قبل هذا.

ومثاله في **الشرعيات** قول **العِرَاقِيّ** للشافعي إذا جعلت الأجل شرطا في **الكتابة** فهلّا جعلته شرطا في **السَّلَم**؛ فيعارض بأنه إذا جعل الأجل شرطا في السلم، فهلا جعله شرطا في الكتابة، وإذا سقط الأجل من الكتابة وجعلها حالَّة فهلَّا أجاز السلَم حالًّا.

۞ ومنها: إيجاب النقيض في قلب العِلّة على المُسْتَدِلّ بها في ضد حكمها كما نبينه في باب القلْب.

وكل هذه الوجوه يراد منها منع المستدل عن الاستدلال بما يعود عليه بإفساد ما صحَّحه أو يصحح ما أفسده.




الفصل العاشر من هذا الباب

في المعارضة بالمثل والنظير

المعارضة بالمِثْل في العقليات توجب التسوية في نفي أو إثبات، ولا يجوز التفريق بينهما مع تسليم التمثيل في الجنس.

ومثاله: إلزامنا البَصْريَّة من القَدريَّة على قولها بأن إرادة الله حادثة لا في محل، أن يجيزوا حدوث إرادتنا لا في محل، مع قولهم بأن إرادة الله من جنس إرادتنا.

وكذلك قولنا لأبي الهُذَيْل إذا أجزت حدوث قول الله للمشركين لا في محلّ، فهلا أجزت حدوث مثل هذا القول من غيره لا في محل، لأن القولين من جنس واحد، وحكم المتماثلين في قضايا العقول أن ما جاز على أحدهما جاز على الآخر، وما استحال في أحدهما استحال في الآخر.

وأما المعارضة بين المثلين في الشريعة، فجائز أن يفرّق النص أو الإجماع بينهما، فإن لم يكن في الفرق بينهما نص صحيح ولا إجماع، فالمعارضة فيهما لازمة صحيحة ولا سبيل إلى الفرق بينهما إلا بنص عليه؛

ومثاله: فرق أبي حنيفة بين الدّلاء المنزوحة من البئر التي وقعت فيها الفأرة أو بعض الطيور، وبين الباقي من الماء في البئر في باب طهارة الباقي

ونجاسة المنزوح، والكلّ من جنس واحد وليس في بعضه يعتبر لون ولا طعم ولا ريح، وليس معه في فرقه نصّ ولا إجماع؛ فليس هذا كفرقنا بين القُلَّتين من الماء وبين ما دونها من التنجيس والتطهير، لأنا إنما قلنا بهذا الفرق للنص الوارد في تحديد الماء الكثير بالقلتين[1]، ولولا ورود النص به لسوَّينا بين القليل والكثير، إما في الطهارة وإما في النجاسة.

فهذا وأمثاله معدود في معارضة المثل بالمثل.

فأما **معارضة النظير بالنظير** فإنما يكون في شيئين يجب التسوية بينهما في الحكم وإن اختلفا في الجنس؛

ومثاله في **العقليات**: قولنا لمن أجاز وجودَ عرضٍ مًا لا في محلّ: هلا أجزت وجود [٦٩/ب] كل عرض لا في محل.

وقولنا للجبائي: إذا أجزت وجود كلام واحد في أمكنة كثيرة، فهلا أجزت وجود علم وإرادة ولون وحركة في أمكنة ومحال كثيرة، وإذا أجزت وجود تأليف في محلّين، فهلا أجزت وجود حياة وقدرة في محلّين، وإذا كان بعض الأَعْرَاض تقوم لمحل واحد، فما أنكرت أن ذلك حكم كلِّ عرض.

ومثاله في **الشرعيات**: قولنا لأهل العراق: إذا أوجبتم في **عين الدابة رُبْع قيمتها**، فهلا أوجبتم مثل ذلك في يدِها؛ وإذا قدرتم مسح الرأس بالربع،

(١) هو من حديث عبد الله بن عمر عند أحمد (٤٦٠٥)؛ أبي داود رقم (٦٣ ـ شعيب) في الطهارة، باب ما ينجس الماء، والترمذي رقم (٦٧ ـ بشار) في الطهارة، باب رقم (٥٠)، وابن ماجه رقم (٥١٧ ـ شعيب) في الطهارة؛ باب مقدار الماء الذي لا ينجس؛ وانظر الكلام عليه عند الحافظ في التلخيص الحبير (١٣٥/١).

فهلا قدرتم مسح الخف بالربع ، وإذا عفوتم عن قدر الدرهم من النجاسة بأنْ لا يغسل مكانها ، فهلا عفوتم عن قدر الدرهم من موضع الحدث بأن لا يغسل مكانه .

ونحو هذا كثير ، والمراد منه أن ما اشتبها في العقل أو في الشرع فلا يجوز لأحد الفرق بينهما ، ومن فرق بينهما عورض بالنفي على ما نفاه وبالإثبات على ما أثبته .



الفصل الحادي عشر من هذا الباب
في المعارضة على الجزئي والكلي

هذا النوع من المعارضة قسمان:

❁ أحدهما: معارضة الكلّ بالجزء، بأن يقال ما وجب في الجملة، واجبٌ في كلّ جزء منها.

❁ والثاني: معارضة ما وجب في الجزء بأنه واجب في الجملة، وهذا كلّه فيما يكون أجزاء الجملة فيه نظائر أو متماثلة.

[معارضة الكلّ بالجزء]

ومثال القسم الأول من نوعي هذه المعارضة: قولنا لثمامة: إذا كان الفعل في الجملة لابد له من فاعل، فكل فعل لا بد له من فاعل، وفي هذا إبطال قولك أن **الأفعال المتولدة** لا فاعل لها.

وكذلك قولنا لجماعة **القَدريَّة**: إذا كان إحكام الأفعال وإتقانُها دليلا في الجملة على أنها لم تقع إلا من عالم بها، فكل فعل محكم متقن لا يقع إلا من عالم به، وفي هذا إبطال ما أجزتم من حدوث أفعال محكمة متقنة من النائم ومن الميت، على سبيل **التولُّد** من غير علم منه بها ولا قصد إليها.

ومثاله من **الفروع الشرعية**: قول من أوجب **الزكاة** في النصاب ووقْصِه،



إذا أوجبت الشاة في خمس من الإبل، وفيما زاد عليها إلى التسع، كان وجوبها في جميع أجزائها، وكان لكل جزء منها حظ في الواجب كما كان للجملة حظّ فيه.

[معارضة الجزء بالكلّ]

ومثال القسم الثاني من قسمي المعارضة في هذا الفصل: قولنا للنجّار[1]: إذا كان كل عرَض لا يقوم بنفسه، بل يستحيل قيامه بنفسه، فما أنكرت أن اجتماعها، لا يوجب قيامها بأنفسها، وفي هذا إبطال قولك بأن الجسم القائم بنفسه أعراض مجتمعة.

وليس هذا شبيها بما يوجبه من صحة الخبر المتواتر مع جواز الكذب على الآحاد، لأن ما استحال في الآحاد استحال في الجملة، وما وجب من الآحاد وجب في الجملة، وما جاز في الآحاد على وجهين يجوز أن يتغير فيه حكم الجملة عن حكم آحادها، **وإنما يستوي الجملة وآحادها فيما كان واجبا أو مستحيلا، دون ما جاز في آحاده وصفان مختلفان أو متضادان على البدل.**

ومثاله في **الشرعيات**: قولنا لأهل العراق: إذا لم يجز **القصاص** بين الحر والعبد في كل طرف منهما، فما أنكرتم أنه لا يجري القصاص بينهما في البدن، لأن البدن جملة تلك الأطراف.

وعلى العكس من هذا قولنا لهم: إذا اقتُصّ من الرجل في قتل المرأة،

(١) رئيس فرقة النجارية.

اقتص منه في كل طرف منه بذلك الطرف من المرأة؛ فمن فرق بين الجملة والأجزاء في [١/٧٠] هذا الحكم عورض على نفيه بما أثبته، وعلى إثباته بما نفاه.

ولهذا نظائر كثيرة وفيما ذكرنا منها كفاية.






الفصل الثاني عشر من هذا الباب
في المعارضة على أصل أو علة

المعارضة على الأصل نوعان:

❁ أحدهما: إلزام الأصل على فرعه؛

❁ والثاني: إلزام الفرع على أصله.

ومثاله: أن العلْم أصل للعالِم، فمن أثبت لله علما ولم يسمّه عالما عورض بكونه عالما لثبوت علمه، وهذا إلزام يتوجه على جَهْم، فإنه أثبت لله علما، ولم يسمه عالما، وسماه قادرا وخالقا؛

ومن اثبت الله عالما قادرا، ولم يثبت علمه وقدرته كالمعتزلة عورضوا بإثبات علمه وقدرته لكونه عالما قادرا، أو عورضوا بنفي كونه عالما قادرا كما نفوا علمه وقدرته، فهذا هو الظاهر المشهور من وجوه المعارضة على الأصل والفرع.

وفيه وجه آخر يجري مُجرى إلزام أصل على أصل آخر:

كقولنا للقدرية: إذا أجزتم وقوع الفعل باستطاعة كانت موجودة، وعدمت في حال الفعل، فما أنكرتم من جواز وجود قطع وإحراق بسيف ونار، وكانا موجودين، وهما معدومان في حال وجود القطع والإحراق.

وكقولنا لثمامة إذا أجزت حدوث **الأفعال المتولّدة لا من فاعل**، فما أنكرتَ حدوث الأفعال المباشرة لا من فاعل، ومعنى هذا أن حركة السهم في مروره إن جاز حدوثها لا من فاعل فما المانع من حدوث حركة اليد لا من فاعل، والحركتان من جنس واحد وفي جهة واحدة، فإذا استحال حدوث إحداهما لا من فاعل، استحال حدوث الأخرى لا من فاعل.

وكذلك قولنا **لأهل العراق**: إذا أوجبتم القطع في سرقة العود والطنبور[1]، إذا بلغت قيمته عشرة دراهم، فوجوبه في سرقة المصحف الذي يبلغ قيمة تحليته الف دينار أولى، وإن لم يجب القطع في هذا فما أنكرتم أنه لا يجب فيما هو مذموم من العيدان والطنابير والمعازف.

وقد يكون من هذا الجنس ما يوجب رفع أصل لأصل آخر:

كقولنا **لأهل العراق**: إذا لم تقولوا **بدليل الخطاب**، وكان النص على وصف الشيء وعدده، لا يدل على أن ما عداه بخلافه، فما أنكرتم أن **الزيادة على النص لا تكون نسخا**، وإن كانت الزيادة على النص نسخا له عندكم، فما أنكرتم أن النص عليه قد دل على أن ما عداه بخلافه، وهذا هو القول بدليل الخطاب، وقد أنكرتموه والجمع بين هذين الأصلين جمع بين متناقضين.

وأما المعارضة على **العِلّة**، فنوعان:

أحدهما: إيجاب إجراء حكم العِلّة في فرع يوجد فيه وصفها فإذا لم يحكم المعلِّل بحكم علته في بعض الفروع فقد نَقَضَها، ويعارض بإجرائه فيه أو يقر بفساد علته، إن كان ممن لا يرى تخصيص العلل في **الشرعيات**، وقد

(١) من أنواع المعازف.



أجمعوا على أن تخصيص العِلّة في **العقليات** يمنع من الاستدلال بها.

والنوع الثاني: مقابلة حكم العِلّة بحكم آخر يلزم على العِلّة، وهذا سائغ في **العقليات**؛

ومثاله: قولنا لأبي الهُذَيْل: إذا زعمت أن علم الله هو نفسه، وقدرتَه نفسُه، فقل إن علمَه هو قدرتُه، وأن مقدوراته [٧٠/ب] هي معلوماتُه، ويلزمك أن يكونَ نفسه مقدورا له، كما هو معلوم له، وهذه المعارضة وإن كانت فاسدة في الاعتقاد فإنها لازمة لأبي الهُذَيْل على قوله: إن العِلّة في كونه عالما قادرا نفسُه.

ومن هذا الباب، قولنا للقدرية: إذا زعمتم أن الله لا يجوز أن يكونَ مرئيا، لدعواكم أن المرئي يجب كونه مقابلا للرائي في الشاهد، فما أنكرتم أنه لا يكون رائيا لأن الرائي أيضا في الشاهد يكون مقابلا للمرئي، وفي جهة مخصوصة، وإذا قلتم: لا يجوز أن يكونَ مرئيا كما لا يجوز أن يكونَ ملموسا فما أنكرتم على هذا الاعتلال، أن لا يكون رائيا كما لا يجوز أن يكونَ لامسا.

فهذا في **العقليات** أوسع مجالا.

فأما في **الشرعيات**، فلا يجوز إلزام حكم مخصوص على علة وضعت بحكم آخر، وذلك كعلة تحريم النبيذ المسكر بحدوث الشدة فيه قياسا على الخمر، لا يجب منها أن يكونَ النبيذ كالخمر في تفسيق مستحلِّه، ورد شهادته بشربه إذا لم يسكر منه.

وقد تعارض العِلّة الشرعية بعلة أخرى سواها، كما نبينها في فصل بعد هذا إن شاء الله ﷻ.

الفصل الثالث عشر من هذا الباب
في معارضة الخصم لخصمه بما لا يقولان به

قد ذكر بعضُ أهل الجدل في كتابه أنه: ليس للسائل أن يلزم المسؤول ما لا يقول به، إلا النقض لدليله، وهو أن ينقض عليه استدلاله إذا لم يُجْره في بعض مدلولاته، أو ينقض عليه علة اعتل بها بوجودها في بعض الفروع لا يقول المعلل بحكمها فيه.

فأما في غير هذا الموضع فلا يجوز، وذلك مثل أن يكونَ من نفاة القياس فيعارض قياسَ منْ يقول بالقياس بقياس ينافيه حكمه، أو يكون ممن لا يقول بدليل الخطاب، فيعارض به دلالة لمن يقول به، واستدل هذا القائل بأن قال: "إن القائل بدليل الخطاب إذا ألزمه نَافِي دليل الخطاب، دليَل خطابٍ فيما ناظره فيه، كان له أن يقول أن لدليل الخطاب عندي شرطا، وهو أن يكونَ متجرّدا عمّا يرفعه، وإذا دلّ الإجماع على سقوط دلالة بعض الخطاب، في سقوط حكمه عما خالفه في وصفه، كان ذلك الإجماع رافعا لمفهومه، ثم يقول له: إن الاستدلال الذي استدللتُ أنا به صحيح على أصلي، والذي عارضني من دليل الخطاب قد حصل بإزائه إجماع الأمة على أن لا دليل لذلك الخطاب، في غير منطوقه الذي ورد فيه، لأنك لا تقول به، وأنا أيضا غير قائل به لدليل قام على سقوط مفهومه مع ثبوت حكم منطوقه.

وكذلك إذا استدل صاحب القياس على أصله بقياس في حكم على من لا يقول بالقياس ، فلخصمه أن ينازعه في القياس وينقل الكلام إليه ، وليس له أن يعارضه بقياس فإن عارضه به ، كان للقائس الأول أن يعارضه ، ويقول له أن الوصف الذي علقت حكمك به قد حصل الاتفاق منا على أنه لا تأثير له في هذا الحكم ، لأنك تنفي أصل القياس ، وأنا أنفي تأثير ذلك الوصف في الحكم ، وعلّتي أنا قائل بتأثيرها في حكمها ، فإن نازعتني في أصل القياس بنيتُ عليه [٧١/أ].

ومن أهل الجدل من قال: للسائل أن يعارض المسؤول بما لا يراه دليلا ، إذا أراد به إفساد قول المسؤول بنفي ما اثبته ، فأما إذا أراد إثبات ما نفاه المسؤول ، ومذهب السائل إثباته فليس له أن يلزمه ما لا يراه دليلا.

ومنهم من قال بجواز ذلك في الوجهين جميعا إذا أراد به فساد استدلال خصمه في **العقليات**[1] ، فأما في الأدلة الشرعية فلا يلزَمُه ، ولا يعارضه على دليله إلا بما هو حجّة عنده ، **وهذا هو الصحيح عندي**.

ومثاله في **العقليات**: استدلال القَدريَّة على ان **الإنسان مخترع لاكتسابه** ، بوقوعها على حسب قصده وإرادته عند توفر دواعيه إليها ، وارتفاع الموانع من وقوعها.

وليست دلالةُ اختراع الفاعل لفعله عندنا وقوعَه على حسب قصْده ، ولكنا نعارضهم على هذا بما لا نقول به ، فنقول: ما أنكرتم أن الإنسان مخترع الألوان والطعوم والروائح لوقعها على حسب قصده عند توفر دواعيه إليها ،

(١) وهذا المنهج الذي اتبعه الإمام الغزالي في تهافت الفلاسفة مصرّحا بذلك ومتوسعا فيه.

مع امتناع الموانع من وقوعها، فيلزمهم أن يكونَ الإنسان مخترعا للألوان والطعوم والروائح، وليس هذا مذهبنا ولا مذهبهم، لكن هذا لازم لهم على اعتلالهم فألزمناهم القول به على سَوْق دليلهم، وإن لم يقولوا به، لزمهم الإقرار بفساد استدلالهم.

ونظائر هذا في **العقليات** كثيرة[1]؛ وفيما ذكرناه كفاية.



(١) راجع أمثلتها الكثيرة في كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي.




الفصل الرابع عشر من هذا الباب
في معارضة من رأى تخصيص العِلّة

أجمع القائلون بالقياس في **العقليات والشرعيات** على أن العلل العقلية لا يجوز تخصيصها، فعلى هذا لا يقع التعارض في علة عقلية من جهة التخصيص.

واختلفوا في تخصيص العلل الشرعية، فأجاز **أصحاب الرأي** تخصيصها، سواء أكانت منصوصا عليها أم مستنبطة، وزعموا أن نقضَها لا يدل على فسادها، وأجمع أصحاب **الشَّافِعيّ** على المنع من تخصيص العِلّة المستنبطَة، وبينهم في تخصيص العِلّة المنصوص عليها خلافٌ.

الصحيح عندنا المنع من تخصيصها، ووجه التعارض فيها من حيث أن تخصيص العلل، والقول بجوازه يؤدي إلى تكافؤ الأدلة، وما أدّى إلى ذلك فهو فاسد[1].

بيان ذلك أن النقْض لو لم يدل على فساد العِلّة، ولا على منع المستدل من الاستدلال بها، لأمكن نصب علة واحدة للحكمين المتضادين المتناقضين، وبيان ذلك في أمثلة كثيرة:

منها: أن **العِرَاقِيّ** إذا علَّل وجوب **الجزاء على المُحْرم في قتل السَّبُع**،

---

(١) راجع البحر المحيط في أصول الفقه (١٧١/٧) وما بعدها، وهناك نقل ما هنا من قول الأستاذ أبي منصور.

بأنه سبُع، وقاسه على الضّبع، فنقضت العِلّة عليه بالكلب والذئب، وأجاب عنْه بتخصيص العِلّة فيها، جازَ **للحِجازي** أن يقول له لاجزاء في السَّبُع لأنه سبع قياسا على الكلب والذئب، فإذا انتَقضت علَّتُه بالضبع، أجاب بأنه خصَّها من حكم علته بدلالة قامت عليها، فتصير علّة **العِرَاقِيّ** على هذا التقدير علة لحكمين متنافيين بالقياس على أصلين مختلفين بوصف واحد.

وليس لمن أجاز تخصيص العِلّة أن ينفصل عن مثل هذه المعارضة، بترجيح أحد وجهي العِلّة في حكمها من أحد [٧١/ب] أصليْها، لأنه لا يصح ترجيح الشيء على نفسِه في تخصيصه بأحد حكميه الموهومين، فإن استحال ذلك، بان لنا أنّ إجازة تخصيص العِلّة يؤدي إلى تكافؤ الأدلة؛ وما أدى إلى الباطل فباطل مثله.



الفصل الخامس عشر من هذا الباب

في المعارضة بين النصّين

اعلموا أسعدكم الله أن المُناظر الغِرّ، قد يدّعى المقابلة بين نصين يتفق مُوجَباهما، فيكون دعواه المقابلةَ بينهما فاسدةً؛ كما نبينها في المعارضات الفاسدة، بعدَ هذا؛ وقد يدّعى المعارضة بين النصين المتنافيين فيصح دعواه المعارضة بينهما.

وهذا على قسمين:

[التعارض من غير إمكان الجمع]

﴿۞﴾ أحدهما: أن يكونَ الحكمان المتنافيان منوطين باسم واحد، مثل أن يقول: "حرمت الخمر عليكم"، ويقول مرة أخرى "أبحْتُ الخمر لكم"؛ فلو وجد مثل هذا في نصين يعْتورِان شيئا واحدا، ولم يُمكن الجمعُ بينهما، فلا طريق فيهما إلا نسخ أحدهما بالآخر.

فإن [جهل][١] التاريخ فيهما فقد اختلفوا في ذلك:

فمنهم من قال: الناقل عن العادة أولى؛

---

(١) في الأصل: "إن عرف" كذا، ولعله خطأ أو سبق قلم من الناسخ، والصواب ما أثبتناه، لأن ذلك ما يقتضيه السياق، من حيث إن العلم بالتاريخ يقضي بالمتأخر على المتقدم، فلا حاجة حينئذ إلى الترجيح والله أعلم.

ومنهم من قال: المحرم منهم أولى؛

ومنهم: من قال إن كان أحدهما محرِّما والآخر مبيحا فالمحرم أولى، للاحتراز عن العقاب في الإقدام على فعله، وإن كان أحدهما محرما والآخر موجِبا، فليس أحدهما أولى من الآخر إلا بدلالة غير التحريم والإيجاب، لأن العقاب كما يستحق بالإقدام على فعل المحظور يستحق بترك الواجب، فلا بد فيما هذا وصفُهما عند التعارض من ترجيح أحدهما على الآخر بدلالة غير التحريم والإيجاب.

[التعارض مع إمكان الجمع]

۞ والقسم الثاني من المعارضة بين النصين المتناقضين في الحكم: أن يختلف فيهما اللفظ والحكم جميعا، فهذا على قسمين:

❊ **أحدهما**: أن يكونَ أحد الاسمين أخصّ من الآخر؛

❊ **والثاني**: أن يكونَ كل واحد منهما أخص من الآخر من وجه وأعمّ منه من وجه آخر.

وفي القسم الأول يكون الأخصّ منهما أولى من الأعمّ عندنا، سواء كان ورود العام بعد الخاص أو قبله، أو جهل التاريخ منهما؛

ومثاله: قول الله سبحانه: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإذا عورض بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩] الآية، وفيه نفي العِدّة عن المطلقة قبل الدخول بها،




والآية الأولى أوجب ظاهرُها العدّة على كل مطلقة، فذلك الخاصّ أولى من هذه الآية لأنه يجري مع العام مجرى الاستثناء من العموم؛ واستثناءُ النوع من الجنس، والبعضِ من الكلّ، صحيحٌ مشهور غير منكور، ولا يصحّ استثناء الأعم من الأخصّ كما لا يصح استثناء الجملة من بعضها.

فأما من قال من الكوفيين أن العام المنافي للخاص، إذا ورد بعد الخاص كان ناسخا له[1]، فإنه يلزمه إذا لم يعرف التاريخ فيهما، أن يتوقف ولا يقدِّم أحدهما على الآخر.

فينظر في مثل هذا:

فإن وقع مثل هذه المعارضة بين شافعي وكوفي، وكان الشَّافِعِيّ مسْؤولا والخاصّ معه، والعموم مع خصمه، فله تخصيص الأعمّ بالأخصّ وإسقاط معارضة الكوفي، بأن يقول له: أنا لا أقبل العام في معارضة ما هو أخصّ منه، وأخصُّ العامَّ بالأخص؛

وإن كان العموم معه وعارضه السائل بالأخص، لزمه قبول التخصيص منه إن كان السائل ممن يرى تخصيص الأعم [١/٧٢] بالأخص، وإن لم ير ذلك قال له: ليس لك أن تلزمني ما لا تقول به، وعندك أنه لا يجوز تخصيص العام إلا بما ورد بعده، وليس معك دلالة على أن الذي عارضتني به ورد بعد الذي أنا مستدل به.

وإن كان المسؤول لا يرى تخصيص العام بالأخص، إلا إذا ورد

(١) راجع تفصيل ذلك في الفصول في الأصول (١/٣٨٥).

الأخص بعد ورود العام، فله الامتناع من قبول تخصيص الأخص لعمومه، ويكون للسائل أن يقول له: إذا أمكن عندك أن يكونَ الخاص الذي معنا مخصِّصا لعمومك، وأمكن أن يكونَ عمومُك مقدَّما على خصوصي بوروده[1] بعده، صار ذلك من عمومك في موضع الخلاف مشكوكا في تناوله إياه، وإذا احتجت إلى دلالة سوى التي استدللت بها لزمك حكم الانقطاع.

وأما القسم الثاني الذي يكون فيه كل واحد من الاسمين أو النصين المتعارضين أخص من الآخر من وجه وأعم منه من وجه آخر، فلا بد فيهما عند التعارض بينهما، من ترجيح أحدهما على الآخر بدلالة غيرهما.

ومثاله: استدلال من حرم الجمع بين الأختين بملك اليمين، بقول الله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣]، إذا عارضه من أباح الاستمتاع بهما في الملك بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٦]، وفي هذا المثال يمكن تخصيص كل واحد منهما بالآخر، لأنه يصح استثناء كل واحد منهما من الآخر.

وبيانه أنه لو قال: وأن تجمعوا بين الأختين إلا في ملك اليمين جاز، ولو قال: أو ما ملكت أيمانهم إلا في الأختين جاز، واستقام الكلام، فإذا تعارض، لم يجز لأحدهما تقديم دليله على دليل صاحبه إلا بدلالة سواهما، أو بنصّ آخر أو بقياس أو ضرب من ضروب الترجيح، كما نذكرها في باب وجوه الترجيح بعد هذا.

---

(١) في الأصل بورودي، والصواب ما أثبتناه.




وقد يقع التعارض بين النصين من وجه آخر ، وذلك بأن يكونَ أحدُهما دالا على الحظر بوجه مخصوص ، والآخر دالا على الآخر[1] بوصف آخر ، وقع الخلاف في عين واحدة ، أيُّ الوصفين أحق بها ، فإن كان الوصف فيه محسوسا كُفينا فيه المؤنة ، وإن كان الوصف مما يعلم شرعا ، فلابد في إثبات أحد الوصفين لما وقع فيه الخلاف إلى دليل غيرهما ، فإذا ثبت له أحد الوصفين دخل في عموم النص الوارد في وصفه.

ومثاله: أمر الله بقتل المشركين الذين ليسوا من أهل الكتاب ، وأمر بقبول الجزية من أهل الكتاب ، وحقنَ بها دماءهم ، ووقع الخلاف في المجوسيّ ، فقال بعضهم أنه من أهل الكتاب ، وقال آخر: ليس منهم ، فترجح قول من حكم فيهم بحكم أهل الكتاب في قبول الجزية بما روي من قوله ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[2] ، وبأن الصحابة اخذوا منهم الجزية ، وهذا كله واضح في مقابلة الآية بالآية.

[في مقابلة الآية بالسنة]

فأما المقابلة بين الآية والسنة ، فينظر فيهما فإن كانت إحداهما مجملة ، والأخرى مفسرة ، لم يصح المعارضة بينهما ، كمستدل يستدلُّ على إيجاب الزكاة فيما دون النصاب أو مال لم يحُل عليه الحول بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا

(١) كذا في الأصل ، ولعله "دالا على الإباحة" كما هو مقتضى السياق والله أعلم.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٢٩٢) في الزكاة ، باب جزية أهل الكتاب والمجوس ؛ وابن أبي شيبة (١٢٦٩٦) في الجهاد: باب ما قالوا في المجوس تكون عليهم جزية ، وأبو عبيد في الأموال ص: ٤٠.

ٱلزَّكَوٰةَ﴾، ويعارضه خصمه بقول النبي ﷺ: «ليس فيما دون خمس أواق من الورِق صدقة»[(١)]، أو بقوله [٧٢/ب]: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»[(٢)]، فالسنة في هذه الأمثلة مفسّرة والآية مجمَلة لا تعارض المفسَّرة والمفسر يقضي على المجمل.

وإذا كانت الآية والسنة كلتاهما مفسَّرة، لا إجمال فيهما، ووقعت المعارضة بينهما، نُظِر:

فإن لم يمكن الجمع بينهما، ولم يكن بدّ من نسْخ أحدهما بالآخر، فالآية هي الناسخة للسنة عندنا، إذ لا يجوز نسخ القرآن بالسنة في قول **الشَّافِعِيّ** وأصحابه، وأجاز أَهْل الرأْي نسخ القرآن بالسنة المتواترة، فعلى هذا القول إن كان السنة من أخبار الآحاد، فالآية ناسخة لها، وإن كانت السنة مقطوعا بصحتها، احتيج في نسخ إحداهما بالأخرى إلى دلالة تدل على ذلك، فما دل الدليل على كونه ناسخا هو الناسخ.

وكان **علي بن حمزة الطبري**[(٣)] يجيز نسخ القرآن بكل خبر يجوز التخصيص به، سواء كان متواترا أو من أخبار الآحاد، وقد ذكر قوله هذا في

---

(١) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أخرجه البخاري برقم (١٤٠٥) في: الزكاة، باب: ما أدي زكاته فليس بكنز؛ وبرقم (١٤٥٩) باب زكاة الورق؛ ومسلم برقم (٩٧٩) في الزكاة؛ وأخرجه أيضا من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه مسلم برقم (٩٨٠) في الزكاة.

(٢) هو من حديث عائشة عند ابن ماجه برقم (١٧٩٢) /شعيب، في الزكاة، باب: من استفاد مالا، ومن حديث علي في حديث طويل عند أبي داود برقم (١٥٧٣) في الزكاة، باب: في زكاة السائمة؛ وقال ابن حجر في "التلخيص الحبير" ٢/ ١٥٦ حديث علي لا بأس بإسناده، والآثار تعضده فيصلح للحجة، والله أعلم.

(٣) تقدم الكلام عن هذا الإمام.




جَدَله[١]، وهو خطأ على المذهب، وكذلك ما روي عن أبي القاسم الأنماطي[٢] من إجازة النسخ بالقياس الجليّ خطأ على المذهب، وهو من صاحبه كما قيل في هفوة العالم وكبوة الجواد، والله غفور رحيم.

وإن وقعت المعارضة بين آية وسنة، وإحداهما عامة والأخرى خاصة، فالخاصة أولى بالمصير إليها؛

ومثاله إيجاب الإباضية[٣] من الخوارج القطعَ في القليل والكثير من السرقة، لقول الله سبحانه: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقد عارضه قول النبي ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار»، وقوله: «لا قطع في ثمَر ولا كثَر، إلا ما آواه الجَرين»[٤]، فبينت السنة أن المراد بالآية

(١) أي كتابه في الجدل، سبقت الإشارة إليه في خطبة الكتاب.

(٢) هو الإمام عثمان بن سعيد بن بشار البغدادي، الفقيه، الأنماطي، أبو القاسم الأحول، شيخ الشافعية، توفي سنة ثمان وثمانين ومائتين، سير أعلام النبلاء (١٣/٤٢٩)، شذرات الذهب (٢/١٩٨).

(٣) الإباضية: "هم أتباع عبد الله بن أباض ثم هم فيما بينهم فرق وكلهم يقولون أن مخالفيهم من فرق هذه الأمة كفار لا مشركون ولا مؤمنون ويجوزون شهادتهم ويحرمون دماءهم في السر ويستبيجونها في العلانية ويجوزون مناكحتهم ويثبتون التوارث بينهم ويحرمون بعض غنائمهم ويحللون بعضها يحللون ما كان من جملة الأسلاب والسلاح ويحرمون ما كان من ذهب أو فضة ويردونها إلى أربابها" التبصير في الدين (ص: ٥٨).

(٤) هذا الحديث ملفق من لفظين، الأول هو "لا قطع في ثمَر ولا كثَر" والثاني" إلا ما آواه الجرين"؛ **فالأول** مروي من طرق كثيرة إلى رافع بن خديج، أخرجه مالك في موطأ برقم (٦٣٨)، في الحدود، باب ما لا قطع فيه، وأحمد (١٥٨٠٤)، وأبو داود رقم (٤٣٨٨) في الحدود، باب ما لا قَطْعَ فيه؛ وابن ماجه (٢٥٩٣)، في الحدود، باب: لا يقطع في ثمر ولا كثر. **واللفظ الثاني** لم يخرجه سوى مالك في الموطأ مرسلا برقم (٦٣٥) في الحدود،=

قطع من سرق من الحرز نصابا يجب فيه القطع.

وإنْ كان كلُّ واحد من الآية والسنة، عامة من وجه خاصة من وجه، وأمكن تخصيص كل واحد منهما بالأخرى، فلا يجوز تقديم إحداهما على الأخرى إلا بدلالة توجب الترجيح.

ومثاله: استدلال من حرم خنزير الماء بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، وقد عارضه استدلال من أباحه بقول النبي ﷺ في البحر: «هو الطهور ماؤه الحل ميته»[1]، ويمكن تخصيص كل واحد منهما بالآخر، لأنه لو قال: ولحم الخنزير إلا خنزير الماء، أو قال: الحلُّ ميتته إلا خنزيره، جاز، فلا يصح في مثل هذا تقديم أحد الظاهرين على الآخر إلا بدلالة.

وهذا إذا وقعت المعارضة بين الآية وبين السنة المروية من قول النبي ﷺ.

[في مقابلة الآية والسنة الفعلية]

فأما الآية والسنة من فعل النبي ﷺ، فإن فعلَه ﷺ على أقسام:

= باب: ما يجب فيه القطع، ولفظه: «لاَ قَطْعَ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ. وَلاَ فِي حَرِيسَةِ جَبَلٍ، فَإِذَا آوَاهُ الْمُرَاحُ أَوِ الْجَرِينُ فَالْقَطْعُ فِيمَا بَلَغَ ثَمَنَ الْمِجَنِّ»، وقال ابن عبد البر في التمهيد (١٩/٢١١): "لم يختلف الرواة فيما علمت في إرسال هذا الحديث في الموطأ وهو حديث يتصل معناه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره"، ويعني حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وأخرجه الترمذي رقم (١٢٨٩) في البيوع، باب ما جاء في الرخصة في أكل الثمرة للمار بها، وأبو داود رقم (٤٣٩٠) في الحدود، باب ما لا قطع فيه. وغيرهما.

(١) رواه عن أبي هريرة: مالك في الموطأ (٤٠) في الطهارة، باب الطهور للوضوء، وأبو داود رقم (٨٣) في الطهارة، باب الوضوء بماء البحر، والترمذي رقم (٦٩) في الطهارة، باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور، وابن ماجه (٣٨٦)؛ وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.




﴿*﴾ أحدها: أن يكونَ الفعل بيانا لمُجْمل من القرآن، فيكون تفسيرا له، كما بين أركان الصلاة[1] وسننها بصلاته، وبيّن أركان الحج بفعله، ولذلك قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[2]، وقال أيضا: «خذوا عنى مناسككم»[3].

﴿*﴾ والقسم الثاني من أفعاله: ما يكون امتثالا لحكم الآية في بعض ما دخل في عمومها، فيكون موافقا، ولا يكون معارضا، ولا مخصِّصا لها، وذلك كقطعه سارق رداء صفوان، وسارق المِجَنّ، فإن ذلك امتثال [٧٣/أ] منه لحكم قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، ولا يجب بهذا تخصيص الآية بهما حتى لا يقطع السارق في غير المِجَنّ والرداء.

﴿*﴾ والقسم الثالث: أن يكونَ الفعل خلاف مقتضى ظاهر الآية، فهذا عندنا يدل على تخصيص الآية، لأنه لا يجوز أن يتوهم على النبي ﷺ أنه خالف الآية التي دخل في عموم حكمها.

وهذا كتحريم أكثر من أربع نسوة في القرآن، وقد جمع النبي ﷺ بين تسع، وأبيح له الزيادة عليهن بعد ذلك، فصار مخصوصا من الآية، وهذا على قول من خصّ النبي ﷺ بأفعاله.

ومن قال بوجوب أفعاله على أمّته خصَّ الأمة في مثل ذلك الفعل عن الآية، إلا أن تقوم الدلالة على تخصيص النبي ﷺ ببعض أفعاله فلا يتعدى حكمه إلى غيره.

---

(١) في الأصل: السنة، وهو سبق قلم.

(٢) تقدم تخريجه ص: ١٧٢.

(٣) تقدم تخريجه ص: ١٧٢.

الفصل السادس عشر من هذا الباب

في معارضة السنة بالسنة

يقع في هذا الفصل مسائل، منها ما اتفق عليه الفقهاء ومنها ما اختلفوا فيه، فأجاز بعضهم المعارضة فيه ومنع بعضهم من وقوع التعارض فيه.

ونقول في الجملة:

إن السنن في مواردها ثلاثة أنواع: تواتر وآحاد ومتوسطة بينهما.

فالتواتر يوجب وقوع العلم الضروري بصحة ما ورد فيه، وخبر الواحد إذا صحّ إسناده بعدالة رواته واتصال متنه بالنبي ﷺ على الشرط المعتبر فيه، يوجِبُ العمَل دون العلْم، **والخبر المستفيض** بين التواتر والآحاد يوجب العمل والعلم المكتسب[1] دون العلم الضروري.

فإذا صحت هذه المقدمة لم تخْلُ المعارضة إذا وقعت بين سُنَّتين من أن يكونَ الخبران المتعارضان كلاهما تواترا أو أحدهما تواتر والآخر من أخبار الآحاد أو أحدهما من الآحاد والآخر مستفيض يوجب العلم المكتسب، أن يكونَ كل واحد منهما من جملة الآحاد واستوت الرتبة فيهما من هذه الجهة، نُظِر:

(١) العلم المكتسب هو الحاصل عن نظر واستدلال، وقسيمه العلم الضروري وهو الحاصل بالبدائه وأوائل العقول راجع: العدة (٨٢/١) وقواطع الأدلة في الأصول (٢٣/١).




فإن كان أحدهما **مجملا** والآخر **مفسَّرا** أو كان أحدهما عاما والآخر خاصا، فالمفسر يقضي على المجمل، والخاص يقضي على العام، ويصير كالاستثناء منه، سواء عرف التاريخ فيهما أو لم يعرف هذا قول **الشَّافِعيّ** وأصحابه.

ومن قال من **أصحاب الرأي** يجوز نسخ الخاص بالعام إذا تأخر، لزمه أن يتوقف في العام والخاص إذا تعارضا، وكان التاريخ مجهولا فيهما.

وإن استوى الخبران في الاحتمال، ولم يكن أحدهما أخص من الآخر أو احتمل تخصيص كل واحد منهما الآخر وتضاد موجَباهما من كل وجه، فلا يجوز حينئذ تقديم أحدهما على الآخر إلا بدلالة توجب ترجيحه.

وإذا ساوى السائلُ المجيبَ في مثل هذه المعارضة ولم يكن مع المجيب ما يوجب تقديم خبره على الخبر [الذي](١) عارضه به السائل بنوع من الترجيح لمساواته إياه في الترجيح، فالمجيب منقطع.

وهذا الذي قلناه من التساوي في المعارضة بين الخبرين إنما يقع غالبا في المعارضة بين خبرين [٧٣/ب] من أخبار الآحاد.

فأما التواتر فلسنا نعرف في مسائل الشرع خبرين متواترين ثم تضادا من كل وجه إلا ما نقدر فيه نسخ أحدهما بالآخر.

وقد وقعت المعارضة بين السُّنَّتين في المعارضة بين مفهوم إحداهما وبين نص الأخرى، فالمفهوم قاض على تخصيص النص عند من يرى

(١) ساقطة من الأصل، وقد زدناها لإتمام المعنى.

المفهوم دليلا، والاعتبار في ذلك بمذهب المجيب، فإن كان هو المستدلّ بالمفهوم، وعارضه السائل بالعموم فللمجيب تخصيص العموم بمفهومه إن كان قائلا به، وإن كان استدلال المسؤول بعموم وخصه السائل بمفهوم، نُظر: فإن كانا جميعا قائليْن بالمفهوم صحت المعارضة، ووقع التخصيص، وإن كان السائل غير قائل بالمفهوم فليس له تخصيص عموم المسؤول بما لا يقول به ولا يراه دليلا سواء قال به المسؤول أو لم يقل به.

ومثال تخصيص العموم بالمفهوم، عند من قال بذلك من أصحاب الشَّافِعيّ: تخصيصُ قول النبي ﷺ: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»[1] بقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا»[2]، ومفهومه يوجب تنجيس ما دون القلتين من غير تغيّر فيه، فهذا المفهوم يخص ذلك العموم.

[المعارضة بين متواتر وآحاد أو مستفيض]

وإن وقعت المعارضة بين خبر من أخبار الآحاد وبين متواتر أو مستفيض، فقد اختلفوا في ذلك:

(١) حديث معروف مرويّ من طرق، منها ما أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: أبو داود رقم (٦٦) في الطهارة، باب ما جاء في بئر بضاعة، والترمذي رقم (٦٦) في الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، والنسائي (٣٢٦) في المياه، باب ذكر بئر بضاعة، وحسنه الترمذي.

(٢) هو من حديث عبد الله بن عمر عند أحمد (٤٦٠٥)؛ أبي داود رقم (٦٣ ـ شعيب) في الطهارة، باب ما ينجس الماء، والترمذي رقم (٦٧ ـ بشار) في الطهارة، باب رقم (٥٠)، وابن ماجه رقم (٥١٧ ـ شعيب) في الطهارة؛ باب مقدار الماء الذي لا ينجس؛ وانظر الكلام عليه عند الحافظ في التلخيص الحبير (١/١٣٥).

فقال الشَّافِعِيّ وأصحابه: ينظر: فإن أمكن تخصيص أحدهما بالآخر فالحكم بالتخصيص واجب، سواء كان الخاص من جملة التواتر أو من جملة الآحاد؛

ومثاله: ما روي أن النبي ﷺ بيَّن مواقيت الصلاة المفروضة، وهذا خبر مستفيض يوجب العلم، وقد عارضه ما روي من جمعه بين الصلاتين في السفر، وهذا من جملة الآحاد لكنه مذكور في المسانيد الصحاح، وهو موجب لتخصيص خبر المواقيت بالحضر دون السفر.

وإن لم يمكن الجمع بينهما لتنافيهما من كل وجه فالتواتر ناسخ لخبر الواحد ولا يجوز نسخ التواتر بخبر الواحد فهذا قول أصحابنا.

وقال بعض أَهْل الرأي: لا يقبل شيء من أخبار الآحاد في معارضة الخبر المتواتر ولا في معارضة القرآن بوجه من الوجوه.

وزعم أن الصحابة إنما ردوا خبر فاطمة بنت قيس في إسقاط السكنى والنفقة للمبتوتة من أجل أنه خلاف قوله ﷻ: ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ﴾ [الطلاق: ٦].

وردوا خبر المُصرّاة[١] لأنه خلاف آية الربا.

وردوا الخبر في مانع الزكاة، أنه تؤخذ منه وشطر ماله[٢]، لأنه خلاف قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾ [الشورى: ٣٧].

---

(١) أخرجه البخاري (٢١٥١) في البيوع، باب: إن شاء رد المصراة وفي حلبتها صاع من تمر؛ ومسلم (١٥٢٤) في البيوع، باب: حكم بيع المصرّاة.

(٢) أخرجه أحمد (٢٠٠١٦)، وأبو داود رقم (١٥٧٥) في الزكاة، باب في زكاة السائمة؛ والنسائي (٢٢٣٦) في الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة.

ونحو ذلك.

وقد ناقض أهل الرأي هذه القاعدة بقولهم بخبر نبيذ التمر مع مخالفته للقرآن، لم يجعل بين الماء والتراب واسطة وخبرهم يجعل نبيذ التمر واسطة بينهما.

وقد اعترضوا على الآية التي أوجبت تنصيف المهر وإسقاط العدة في المطلَّقة قبل الدخول بها، بخبر جاء عن عمر في الخلوة[١].

وأسقطوا نص القرآن في تسمية [٧٤/أ] صلاة المسافر قصرا، في قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ الآية [النساء: ١٠٠]، بحديث روي عن عائشة: أنها تمام غير قصر[٢].

وأمثال هذا كثيرة، قد استقصيناها في كتاب **المحصول من الأصول**.

وفي هذا الفصل خلافٌ آخر بيننا وبين **أَهْل الظَّاهِر**، وذلك أن **أَهْل الظَّاهِر** قالوا: إذا تعارض الخبران سقطا جميعا، وقال سائر الفقهاء بوجوب استعمالهما أو تقديم أحدهما على الآخر بنوع من الترجيح.

[التعارض بين الخبرين إذا كان له شقَّان]

وقال **الأستاذ الإمام**[٣]:

(١) خبر عمر رواه مالك (١٩٣١) في الموطأ عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب، قضى في المرأة إذا تزوجها الرجل، أنه إذا أرخيت الستور، فقد وجب الصداق.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (١٥٤) ومن طريقه البخاري (٣٥٠) في الصلاة، باب: كيف فرضت الصلاة؛ ومسلم (٦٨٥) في الصلاة، باب: صلاة المسافرين وقصرها.

(٣) المقصود الإمام البغدادي رحمه الله.




جميع ما ذكرنا في هذا الفصل وفي فصول التي قبله من فصول هذا الباب، تدور على التعارض بين الدليلين في المسألة من وجْه واحد.

فأما إذا كان للمسألة شقان، ووقع السؤال عنهما على الإطلاق وكان دليل المسؤول يتناول أحد شقي المسألة، ودليل السائل يتناول الشق الآخر، فإن المعارضة فيهما صحيحة عند أكثر أهل الجدل، إذ الخلاف في الشقين سواء.

ومثاله: اختلافهم في تقدير الطعام في الكفارات، وذلك أن الشَّافِعي أوجب في كل كفارة لكل مسكين مُدًّا، إلا في كفارة الأذى في المناسك، فإنه أوجب فيها لكل مسكين نصف صاع.

وقال أبو حنيفة: لا يجزئ فيها أقلّ من نصف صاع من الحنطة والزبيب، أو صاع من التمر والشعير.

وقال مالك: في كل كفارة مُدَّان، إلا في كفارة الظهار، فإنه أوجب فيها لكل مسكين مدًّا بمدِّ هشام، وذلك مُدٌّ وثلث، بمُدّ النبي ﷺ.

فلو استدل العِرَاقِيّ في هذه المسألة بما رُوي في حديث سلمة بن صخر الذي ظاهَر من امرأته، أنّ النبي ﷺ بعثه إلى صاحب صدقة بني زريق، ليأخذ منه ثلاثين صاعا، ويفرقها على ستين مسكينا[1]، وقال إذا ثبت لنا هذا في كفارة الظهار، قسنا عليها سائر الكفارات لأن الخلاف في جميعها واحد.

(١) أخرجه مالك (٣١٣) باب كفارة من أفطر في رمضان، من حديث أبي هريرة؛ والبخاري (١٩٣٥) في: الصوم، باب: إذا جامع في رمضان، من حديث عائشة؛ والترمذي (١٢٠٠)، في: الصوم، باب: ما جاء في كفارة الظهار.

وعارضه خصْمُه بما روى أن النبي ﷺ أعطى الأعرابي الذي وطئ امرأته في شهر رمضان عرقا من تمر، والعرق خمسة عشر صاعا، وقال له تصدق به على ستين مسكينا[1]، وقال إذا ثبت في هذا التقدير في كفارة الوطء قسنا عليه كفارتي الظهار والقتل، فإن الخلاف فيهما واحد.

والسؤال واقع عن التقدير في جميع الكفارات وهذه المعارضة صحيحة عندنا ويجب على المجيب الانفصال عنها.

[معارضة القول بالسكوت]

وجميع ما ذكرناه في هذا الفصل مقدَّر في معارضة القول بالقول، فأما معارضة القول بالسكوت فغير سائغة في النّظَر.

ومثاله: استدل شافعي على وجوب النية في الوضوء بقوله عليه السلام: "لا عمل إلا بنية"، وعارضه السائل بما روي أن النبي ﷺ علَّم الأعرابي الوضوء، ولم يذكر النية في الخبر.

فهذا وما جرى مجراه، من المعارضات الفاسدة عند أهل النّظَر، وإن رآه بعض الأغبياء جائزا، والاعتبار بما عليه الجمهور والأكثر.



(١) هو نفسه الحديث السابق.

الفصل السابع عشر من هذا الباب

في المعارضة بين النصين من الكتاب والسنة وبين الإجماع وأقوال السلف

اعلموا أسعدكم الله أن النص على ضربين: مُحتمِل وغير [٧٤/أ] مُحتمِل، فإن كان النص جليّا غير محتمِل، وعارضه الإجماع على خلاف حكمه، نُظر:

فإن كان ذلك النص من القرآن أو من السنة المتواترة، فإن الإجماع الذي عارضه دليل على كونه منسوخا.

وإن كان النص من أخبار الآحاد، فالإجماع المخالف يدل على أحد أمرين: إما نسخه إن كان صحيحا وإما غلط من رواته فيه.

وإن كان النص محتملا للتخصيص، فالإجماع يخصُّه لا محالة، إذ الإجماع لا يحتمل نسخا ولا تخصيصا والنص يحتملهما، فكان الإجماع أقوى منه، فقضى عليه.

هذا إذا علم الإجماع بالاستفاضة، فأما إذا ادعى أحد الخصمين معارضة نص بإجماع يدعيه، ولم يكن ما يدعيه من الإجماع منتشرا، فالنص أولى منه سواء كان نصا مقطوعا بصحته أو كان من الآحاد التي توجب العمل دون العلم.

وأما المعارضة بين النصوص وأقوال السلف، إذا لم يكن إجماعا فغير

صحيحة، **والنص كيف ما كان أولى من قول كل واحد من السلف، إذا خولف فيه في وقته.**

وأما معارضة بعض أقوال الصحابة ببعض فيُنظر فيها، فإن روي قول عن صحابي من أهل الاجتهاد وعارضه قول من لم يكن منهم من أهل الاجتهاد، كعمرو بن معدي كرب والأشعث بن قيس ومن جرى مجراهم من الذين يعدّون في الشجاعة، ولا يعدّون في الفتوى، والمعارضة في مثل هذا فاسدة.

وإن كان الصحابيان المختلفان كلاهما من أهل الاجتهاد، فالصحيح من قول **الشَّافِعِيّ**، وأكثر أهل النّظَر، أن التعارض واقع، فلابد من تقديم قول أحدهما على قول الآخر بدلالة سوى قوله، وكان **الشَّافِعِيّ في القديم** يرى تقديم قول الإمام منهم على قول غيره، والصحيح قوله الجديد في صحة التعارض بينهما، وفي وجوب طلب الدلالة لتقديم أحدهما على الآخر.

ومثاله: المعارضة بين أقوال الصحابة في أوقات **تكبيرات الأعياد بعد الصلوات**، فقد روي عن عَليّ **وابن مسعود** التكبير بعد صلاة الصبح من يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق وروي عن ابن عباس وابن عمر أنه يكبر بعد الظهر من يوم النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق.

وكذلك اختلافهم في **تقديم التكبيرات على القراءة** في ركعتي العيد، وقد روي عن علي وابن عمر وأكثر الصحابة تقديم التكبيرات على القراءة في الركعتين جميعا كما ذهب إليه **الشَّافِعِيّ**، وروي عن **ابن مسعود** تقديم القراءة على التكبيرات الزائدة في الركعة الثانية.

وكذلك اختلافهم في **مقدار سفر القصر**، فروي عن ابن مسعود جواز القصر في مسيرة ثلاثة أيام كما ذهب إليه أبو حنيفة، وروي عن عليّ وابن عمر وابن عباس جواز القصر في مسيرة يوم وليلة، كما قاله **الشَّافِعيّ**.

وكذلك اختلافهم فيمن **طلّق امرأته طلقة أو طلقتين** وعادت إليه بعد إصابة زوج ثان، فروي عن علي وعمر أنها تعود إليه على ما بقي من عدد طلْقاته كما ذهب إليه **الشَّافِعيّ** ومالك والثوري وروي عن ابن عباس وابن عمر أنها تكون عنده [٧٥/أ] على ثلاث طلقات كما ذهب إليه أبو حنيفة.

ونظائر هذه المسائل كثيرة مما يقع فيها التعارض بين أقوال السلف، فلا يرجح قول بعضهم على قول من خالفه منهم إلا بدلالة.



الفصل الثامن عشر من هذا الباب
في المعارضة بين النص والقياس

قد ذكرنا قبل هذا أن النصوص نوعان: محتمِل وغير محتمِل، فالنصّ الذي لا يحتمل التخصيص في الأعيان، يبطُل به القياس الذي يعارضُه، لأنه لا يجوز نسخ النصّ بالقياس، وإذا استحال نسخ النص به ولم يمكن تخصيصه به، وجب طرح القياس إذ لا سبيل إلى إلغاء النص به.

وأما النص المحتمِل للتخصيص في الأعيان بالقياس المقابل له، يُنظر فيه: فإن كان قياسا جليا جاز تخصيصه به عند من يرى القياس حجّة، وإن كان القياس قياسا خفيا أو قياس شبه، فقد اختلفوا في جواز التخصيص به، فأجازه أكثر أصحاب الشّافِعِيّ، وأباه قوم منهم كأبي القاسم الأنماطي والمبارك بن أبان[1] وأبي علي [الطبري][2].

وفصَّل أهل الرأْي بين عموم قد خُصَّ بغير القياس، وعموم لم يخص

(١) غير واوضحة في الأصل، والتصحيح من النقل الموجود في كتاب البحر المحيط كما سيأتي.

(٢) تقدم الكلام عنه في أول الكتاب، وقد رجحنا أنه أبو علي الطبري وأن "القطني" تصحيف، يؤكد هذا ما نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه (٤٩٢/٤) فقال: "الخامس: إن كان القياس جليا جاز التخصيص به، وإن كان قياس شبه أو علة فلا، نقله الشيخ أبو حامد وسليم في التقريب عن الإصطخري، زاد الشيخ أبو حامد: وإسماعيل بن مروان من أصحابنا، وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنماطي، ومبارك بن أبان (!) وأبي علي الطبري".

بغير القياس، فأجازوا التخصيص بالقياس فيما قد خص بغيره، ولم يجيزوا ابتداء تخصيص العموم بالقياس.

ومثال تخصيص العموم بالقياس: قول الله سبحانه ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، خُصَّ منه المطلقة المؤمنة قبل الدخول بها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، ثم خصّ منها المطلقة الذمية قبل الدخول بها قياسا على المؤمنة المطلقة قبل الدخول بها وقيس عليها كل فسخ قبل الدخول بعيب في أحد الزوجين أو لأجل العُنّة أو لخيار الأمة المُعْتَقة تحت العبد.

وكذلك نسخ النكاح بالرضاع والردّة، إذا كان ذلك كله قبل الدخول في سقوط العدة عن المرأة.

ومثاله أيضا: قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقد خص منها الأمة بقوله: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥]، وخص منها العبد أيضا بالقياس على الأَمَة في تنصيف حدّه بعلة الرق.

وهذا كله إذا كان القياس المُخصِّص للعموم مستنبَطا من أصلٍ غيرِ ما خصّه؛

فأما إذا كان مستنبطا منه، فلا يجوز تخصيصُه به عند أصحاب **الشَّافِعيّ**، ولهذا أنكروا على أَهْل الرأْي في الربا بوصف الكيل لأنه مستنبَط من الخبر

الوارد في تحريم الربا في الستة المنصوص عليها، واعتلالهم هذا عائد على أصله بتخصيصه، لأنهم قد أسقطوا الربا فيما نقص عن مقدار الكيل في المكيلات، فأجازوا بيع تمْرة بتمرتين، وبيع كفّ حنطة بكفين، **وفرع الشيء لا يعود على أصله بالتخصيص كما لا ينسَخ أصْلَه.**

فإذا تقرر ما ذكرناه في هذا الفصل، واستدل المجيبُ بعموم وخصَّه السائل بقياس، نُظِر: فإن كانا يريان التخصيص بالقياس، فالسؤال لازم، وعلى المجيب الانفصال، وإن اختلفا في التخصيص بالقياس، فالاعتبار في هذا الباب بمذهب المجيب، فإن لم ير التخصيص فله المنع من المعارضة بالقياس، وإن رآه جائزا أو كان السائل ممن لا يرى التخصيص بالقياس، [٧٥/ب] فليس له أن يعارض العموم بالقياس.

ومتى اتفق السائل والمجيب على جواز تخصيص العموم بالقياس، وخص السائل عمومَ المجيب بقياس، وعارض المجيب قياس السائل بقياس ينافيه، ولم يكن مع السائل ما يوجب ترجيح قياسه على قياس المجيب، أو ذكر كل واحد منهما ترجيحا لقياسه، وتساويا في الترجيح كما استويا في القياس، فالسائل منقطع، وقد يسلم للمجيب استدلاله من عمومه، ولا يصح تخصيص عمومه بقياس يعارضه بما ينافيه والله أعلم.






الفصل التاسع عشر من هذا الباب
في معارضة القياس بالقياس

قد ذكرنا قبل هذا أن القياس نوعان: نوعٌ منه في العلوم العقلية، ونوع منه في العلوم الشرعية؛

[المعارضة بالقياس في العلوم العقلية]

فأما القياس في العلوم العقلية فالمقابلة فيه من وجوه:

﴿*﴾ أحدها: أن يقابل بقياس آخر مثله، يوجب ضدّ حكمه، وهذا الوجه على قسمين:

* **أحدهما:** أن يقاس فرع على أصل في حكم من غير ذكر علة تجمع بينهما، فيقابل بقياس ذلك الفرع على أصل آخر في ضد ذلك الحكم من غير ذكر علة جامعة بينهما.

ومثاله: قول القَدريَّة أن الأمر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده، ولا يكون إرادة الشيء كراهة لضده، قياسا على أن العلم بالشي لا يكون جهلا بضدّه، والقدرة على الشيء لا يكون عجزا عن ضده، فيقابل هذا القياس بأن يقال: إن الأمر بالشيء نهي عن ضده وإرادة الشيء كراهة لضده، قياسا على الدخول

والخروج فإن الدخول في المكان خروج عن غيره والخروج من المكان دخول فيما يليه، وكذلك البعد من المشرق قرب من المغرب، والقرب من المشرق بعد من المغرب.

ونظائر هذا كثيرة.

والمطلوب من أمثال هذه المعارضة الرجوع إلى المطالبة بما يوجب إلحاق الفرع بأحد الأصلين دون الآخر.

※ **والقسم الثاني من هذا الوجه**: مقابلة قياس مقرون بعلة بقياس آخر مقرون بعلة مع تنافي القياسين في حكمهما؛

ومثاله: قول القَدريَّة أن **صاحب الكبيرة يستحق العقاب على التأبيد**، لأنه مرتكب للكبائر غير تائب منها، فيعارض هذا القياس بأنه مجتنب للكفر أو بأن دينه دون الكفر، فلا يستحق تأبيد العذاب كصاحب الصغيرة.

❁ والوجه الثاني من وجوه المقابلة في القياس العقلي: أنه يقع مقابلة حكم علة بحكم آخر بتلك العِلّة بعينها.

كقولنا لأبي هاشم بن الجُبَّائِي: إذا لم يجز عقاب من لا يستحق العقاب لأنه لم يفعل ذنبا، فما أنكرت أنه لا يجوز عقاب من لم يفعل معصية ولا طاعة لأنه لم يفعل ذنبا.

❁ والوجه الثالث منه: معارضة بين حكمَيْ علة واحدة، والحكمان مختلفان، وليسا من جنس واحد، وهذا الوجه من المعارضة سائغ في **العقليات** دون **الشرعيات**.

ومثاله: اعتلال من أوجب تعلق **استطاعة الإنسان بالضدين**(١) قياسا على قدرة الله تعالى في تعلقها بالأضداد، فيعارض هذا القياس بأن يقال: لو صحّ هذا القياس لوجب به تعلق قدرة الإنسان بالأجسام والأَعْرَاض قياسا على قدرة الله تعالى في تعلقها بالأجسام والأَعْرَاض، فإن لم يجب أن يكونَ قدرة الإنسان كقدرة الرب ﷻ، في تعلقها بالأجسام والأَعْرَاض، لم يجب أيضا أن يكونَ مثلها في تعلقها بالضدين.

[المعارضة بالقياس في الشرعيات]

وأما القياس في [٧٦/أ] العلوم الشرعية، فقد ذكرنا قبل هذا أن القياس الشرعي نوعان: جلي وخفي، وأن الجلي نوعان:

* أحدهما: ما يكون الفرع فيه أولى بالحكم من أصله؛

* والثاني: ما يكون الفرع فيه مثلَ أصله وفي معناه.

وذكرنا أيضا أن الخفي نوعان:

أحدهما: منصوص؛ والآخر: مستنبط.

وهو(٢) قسمان: قياس شبه وقياس علة.

فإذا عرفت هذه المقدمة، ووقعَت المعارضة بين القياسين، نُظِر:

فإن استوى القياسان في الرتبة فالمعارضة صحيحة، ويجب على المجيب

---

(١) ممن قال به الإمام أبو العباس القلانسي من متكلمة أهل الحديث، والذين يعتبر الأشعرية فرعا عنهم.

(٢) أي القياس المستنبط.

حينئذ ترجيح قياسه على قياس السائل ، فإن ظهر ترجيح قياسه وإلا فهو منقطع .

وإن اختلف القياسان في الرتبة ، لم يصحَّ المعارضة بينهما وكان الحكم للمتقدم منهما في الرتبة ؛

فعلى هذا التقدير إن كان أحدهما الجليّ المطلق والآخر في معنى الأصل ، فالجليّ المطلق أولى ، وكذلك هو أولى من جميع أنواع القياس الخفي ، وقال بعض أصحابنا أن العِلّة المنصوص عليها أولى من الجلي وبه نقول.

ثم القياس في معنى الأصل أولى من قياس العِلّة ، وقياس الشبه والعِلّة المنصوص عليها أولى منه ، ومن القياس العِلّة ومن قياس الشبه.

وإن وقعت المعارضة بين قياسَيْ شبَه أو قياسَي علّة ، احتيج حينئذ إلى ترجيح أحدهما على الآخر ، فإن لم يكن مع المجيب ما يرجّح به قياسه على قياس السائل أو تساويا في وجوه الترجيح فالمجيب منقطع والله أعلم.





الفصل العشرون من هذا الباب

وهو باب المعارضة

في معارضة العِلّة بالعِلّة في الأصل المقيس عليه

اعلموا أسعدكم الله، أن الأصل المقيس عليه في الأحكام الشرعية نوعان:

❁ أحدهما: أصل قد اتفق الخصمان على كونه معلَّلا بعلة ما، وهما مختلفان في علته، ولكل واحدة من العلتين فروع غير فروع العِلّة الأخرى، فلا خلاف بين أهل الجدل في صحة التعارض فيها بين الخصمين.

ومثالها: تعارض العلل في الستة التي يقاس عليها فروع الربا، فإن الشَّافِعيّ علل البر والشعير والتمر والملح منها بالطُّعم والجنس، وقاس بها عليها كل مطعوم بيع بجنسه، وعللها مالك بالقوت والجنس، وعللها أبو حنيفة بالكيل والجنس، وعللها ابن سيرين بالجنس وحده، وأجرى حكم الربا في كل مبيع بجنسه[1]، فإن وقع التعارض بين الخصمين في علتين من هذه العلل، وجب ترجيح إحداهما على الأخرى ولا يجوز تقديم إحداهما إلا بدلالة توجب الترجيح.

❁ والنوع الثاني من تعارض العلتين في الأصل المقيس عليه: أن يعلل

(١) انظر المغني لابن قدامة (٤/٦).

أحد الخصمين الفرع بعلة يقيسه بها على أصل مخصوص، ويعلل خصمه ذلك الأصل بعلة تقتضيه علته، ولا تتعدى منه إلى فرع.

وقد اختلفوا في صحة هذا النوع من المعارضة:

فأبطلها أصحاب الرأي لدعواهم أنه لا يصح تعليل الأصل بما يتعدى منه إلى فرع سواه.

وأجاز أَصْحَابنا هذه المعارضة، وقالوا ينظر فيها: فإن كانت العِلّة متعدية من الأصل إلى فرع ينتقض في بعض فروعها، فالعِلّة المقتصرة على اصلها أولى منها، وإن كانت المتعدية مطردة في فروعها غير منتقِضة في فروعها، فهي أولى من المقتصرة على أصلها؛

ومثالها: اختلافهم في علة الذهب والورِق في الربوي، فإن أبا حنيفة جعل العِلّة [٧٦/ب] فيها الوزن وهذه العِلّة متعدية إلى كل موزون، وجعل مالك والشَّافِعيّ العِلّة فيهما أنهما نقدان عامان أو أنهما ثمنان للأشياء على العموم ويقوّم بهما المتلفات، وهذه العِلّة لا تتعدى منهما إلى فرع.

وعلة أبي حنيفة مع تعديها منتقِضة، بما أجازه من بيع الدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين في دار الحرب وبما أجازه في أواني الصفر والرصاص والحديد والآنك، بعضها ببعض متفاضلا، وبما أجازه في إسلام الذهب والورق في سائر الموزونات، ولولا انتقاض علّة الوزن من هذه الوجوه لقدمناها على العِلّة المقتصرة على الذهب والورق.

ويقال لمن أنكر علينا من أَهْل الرأْي تعليل الأصل بعلة مقصورة عليه،

إذا جاز لكم تعليل الخمر بعلّة لا تتعدى منها إلى النبيذ، وقدمتم المقصورة على علّتنا المتعدية منها إلى كل مسكر سواء كان مطبوخا أو نيئا، فلِمَ أنكرتم تعليل الذهب والورِق بعلة مقصورة عليهما في حكم الربا.

ويقال لمن أنكر علينا تعليل الأصل بعلة مقصورة عليه في **الشرعيات** من المعتزلة من أتباع الجُبَّائِي وابنه: إذا جاز عندكم تعليل جواز حلول التأليف في محلَّين بكونه تأليفا، وهذا الوصف مقصور عليه لا يتعدى منه إلى عرَض سواه، فإنكاركم علة شرعية غير متعدية إلى فرع، مع إجازة مثلها في **العقليات** غباوة منكم.

وزعم الجُبَّائِي خاصة أن الكلام عرَض، يجوز حلوله في ألف مكان وأكثر لكونه كلاما، وهذه علة لا تتعدى إلى عرَض سواه، فإنكاره علة شرعية مقتصرة على أصلها، دليل على جهله بقواعد الأدلة وشروطها.

والحمد لله على العصمة من كل بدعة.



الفصل الحادي والعشرون من باب المعارضات
في بيان وجوه المعارضات الفاسدة

اعلموا أسعدكم الله، أن المعارضات الفاسدة قد تكون في **العقليات** وقد تكون في **الشرعيات**.

والمعارضات الفاسدة في **العقليات**، إنما[1] تكون بتغييرها عن سمتها بنقصان أو زيادة أو قلب أو إبدال أو نقل، وقد بينا مثال كل قسم من هذه الأقسام في الفصل السادس من فصول المعارضة، وهو الفصل الذي ذكرنا فيه المعارضة المُغَيِّرة، فاستغنينا بذكر هذه الوجوه في ذلك الفصل عن إعادتها في هذا الفصل.

ومن المعارضات الفاسدة أيضا معارضة الخصم لخصمه فيما لا يقولان به من دلالة أو علة، وقد بينا في الفصل الثالث عشر من فصول باب المعارضة أنه ليس للسائل أن يلزم المسؤول ما لا يقول به إلا النقض، وبينا أيضا أنه ليس للسائل أن يلزم المسؤول بما لا حجة فيه عند السائل، وإن رآه المسؤول حجة فأغنى ما ذكرناه هناك عن إعادته، **وكل معارضة فاسدة في العقليات يفسد مثلها في الشرعيات**، ويكون في **الشرعيات** أنواع من المعارضات الفاسدة، مخصوصة بما إذا وقع التعارض بين الظواهر والعلل الشرعية.

---

(١) في الأصل: "وإنما". والصواب حذفها ليستقيم الكلام.




فمنها أن يقع التعارض بين ظاهرين يدخل أحدهما في ضمن الآخر؛

ومثاله: استدلال **الشَّافِعِيّ** في وجوب [٧٧/أ] **الزكاة** فيما زاد على المائتي درهم بحسابه، بقول النبي ﷺ: «في الرِّقّة ربع العشر»[١] وبقول عليّ رضي الله عنه في "مائتي درهم خمسةُ دراهم فما زاد فبحسابه»[٢]، فإذا عارضه **العِرَاقِيّ** بقول **عليّ** رضي الله عنه: «هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم»[٣]، لم تصح هذه المعارضة لأن من أوجب في الزيادة بحسابها فقد أوجب في الأربعين الزائدة ربع عشرها درهما، وهذا داخل في حساب الزيادة بقدرها، وإيجاب الدرهم في الأربعين لا ينافي وجوب ربع العشر فيما نقص عن الأربعين الزائدة.

وكذلك المعارضة بين قول النبي ﷺ في **المستحاضة** أنها تتوضأ لكل صلاة، لا يعارضه قوله أنها تتوضأ لوقْت كل صلاة، فإن من أوجب الوضوء لكل فريضة فقد أوجبه في وقت كل فريضة، فقد دخل أحد الخبرين في ضمن الآخر، فلم يقع التعارض بينهما.

﴿﴾ ومنها أن يعارض المعارض بنهي النبي ﷺ عن فعل بما يروى من

(١) هو من حديث أنس في كتاب أبي بكر الصديق في الصدقة، أخرجه البخاري في مواضع أولها (١٤٤٨ و١٤٥٠) في الزكاة، باب زكاة الغنم، وباب العرض في الزكاة، وأبو داود رقم (١٥٦٧) في الزكاة، باب في زكاة السائمة، والنسائي (٢٤٤٧) في الزكاة، باب زكاة الإبل. وفي الحديث كلام طويل انظره في التلخيص الحبير ط قرطبة (٢٩٦/٢).

(٢) هو من ألفاظ الحديث الذي يليه عن عليّ رضي الله عنه.

(٣) روي مرفوعا: رواه الترمذي رقم (٦٢٠) في الزكاة، باب في زكاة الذهب والورق، وأبو داود رقم (١٥٧٤) في الزكاة، باب في زكاة السائمة، ونقل الترمذي عن البخاري تصحيحه؛ وقد صوب الدارقطني وقفَه، انظر التلخيص الحبير (٣٣٥/٢).

فعله خلاف نهيه؛ وهذه المعارضة فاسدة، لأنه يجوز أن يكونَ مخصوصا بجواز بعض الأفعال له، ويكون غيره منهيا عن مثل فعله، وهذا كنهيه عن الوصال وكان يواصل في الصوم، وكذلك نهى عن نكاح المحرم ولا يعارضه نكاحه لميمونة وهو محرم، إن سلم أنه كان محرما لجواز كونه مخصوصا بذلك.

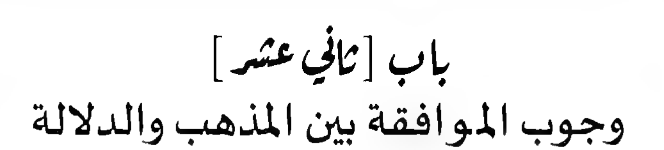
❁ ومنها معارضة القياس بقياس الشبه.

❁ ومنها معارضة العِلّة المنصوص عليها بعلة مستنبطة.

❁ ومنها معارضة قول النبي ﷺ بقول الصحابي إذا روي عنه خلاف ما في السنة.

فهذه الوجوه وما جرى مجراها فاسدة لا اعتبار بها في المعارضات.





قد ذكرنا قبل هذا، أن دلالة كل مستدِل ينبغي استمرارُها على أصله، فإن كان أصله مناقضا لدلالته، فذلك الأصل يمنعه عن الاستدلال بتلك الدلالة[1].

وقد وجدنا لمخالفينا في الأصول، ومخالفينا في الفروع، أصولا تمنعهم عن الاستدلال بكثير من الأدلة على مدلولاتها، من أجل منافاتها لأصولهم، وسنذكر تفصيل ذلك كله في ثلاثة فصول، هذه ترجمتها:

فصل: في منافاة أصول مخالفينا في العقليات من القَدريَّة وغيرهم لأدلتهم؛

فصل: في منافاة أصول مخالفينا لأدلتهم في أصول الفقه؛

فصل: في منافاة أصول مخالفينا لأدلتهم في مسائل الفقه.

وسنذكر في كل من هذه الفصول مقتضاه على شرطه إن شاء الله تعالى

() في الفصل الرابع من الباب الثاني: في صفة الناظر والفرق بينه وبين من لا يصح منه النظر.

الفصل الأول من هذا الباب
في منافاة أصول القَدريَّة لأدلتها على الجُملة والتفصيل

[٧٧/ب] اعلموا أسعدكم الله أن القَدريَّة معتزلةٌ عن الحق، مدّعيةٌ له، وقد لقبت أنفسها بالعدل والتوحيد، وعدلهُا شرك، وتوحيدُها تعطيل، وما هم في دعواهم إلا كما قيل فيهم[١] [الرجز]:

دعْ قوْلهَا واعتزِلِ اعْتزالها مُحالُها أرْكبَها مِحالَها[٢]

تلقَّبتْ عدليّةً وهي التي من كلِّ عدل صرَفتْ حِبالَها

وقد زعمت[٣] أنها بنَتْ أصولها على خمسة أصول، وسمّوها بالعدل والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١) أورد المؤلف في كتاب الملل والنحل ص: ٨٥ ـ ٨٦ بتحقيق د. ألبير نصري نادر، لنفسِه شطرا واحدا من البيتين على نفس القافية والوزن، فإما أن يكون البيتان له منها، وإما أن يكون لغيره، ثم نسج على منواله في الموضوع نفسه، وهو ذم المعتزلة، وبخاصة واصل بن عطاء الغزال، وقد قالها في سياق الطعن في نسبة الحكاية المشهورة لواصل أنه استطاع أن يخطب بدون راء؛ راجع تمام الأبيات في قسم الدراسة.

(٢) "مُحال" الأولى بضم الميم، ويعني به ما اعتقدته المعتزلة من المُحال والباطل، أي مما ليس بحق، و"مِحالَها" الثانية بكسر الميم، يعني به هلاكَها؛ وانظر مادة "محل" في مقاييس اللغة لابن فارس (٣٠٢/٥).

(٣) للمؤلف كتاب أفرده في "فضائح المعتزلة" أشار إليه فيما تقدم، وقد فصل تفصيلا أكثر في عقائدهم في كتابه الفرق بين الفرق، راجعه من ص ١٤٩ إلى ٢٣٨.

والوعد والوعيد.

ومرادهم **بالعدل**[1]: راجع إلى إثبات خالقين كثيرين يخلقون مثل خلق الله ﷻ، فالبقّ والبعوض وكل همج وكل حيوان قادر عندهم على أن يخلق من الحركات والإرادات مثل ما يخلق الله ﷻ منها، وأكثرهم يزعمون أن الله ﷻ غير قادر على شيء من مقدورات عباده، ولا يقدر على شيء من مقدورات الحيوانات كلها سواء كان الحيوان قويا أو ضعيفا.

ومرادهم **بالتوحيد**: نفي علم الله ونفي قدرته وحياته ورؤيته وسمعه، وهذا هو التعطيل حيث أن نفي الصفة يؤدي إلى نفي الموصوف.

ومرادهم **بالوعيد**: قولهم بأن الله ﷻ لا يغفر لأهل الكبائر ذنبا ولا يجوز أن يعذب أحدا على صغيرة وهذا مع إنكارهم عذاب القبر وسؤال الملكين في القبر، ومع إنكارهم الحوض والميزان، وتأويلهم ذلك على وجه خالفوا فيه إجماع السلف، وابطلوا شفاعة الرسول ﷺ للمذنبين من أمته.

واعترضوا على الله في كثير من الأفعال التي أجازها الموحِّدون له، وزعموا أنه لا يفعلها ولا يجوز له فعلها، وحجّروا عليه في أكثر أبواب **التعديل والتجوير**، ولذلك وصف النبي ﷺ القدرية: «بأنهم خصماء الله»[2]

ومرادهم **بالمنزلة بين المنزلتين**: قولهم بأن الفاسق من هذه الأمة

---

(١) تنبيه: ما بينه المؤلف هنا من مرادهم في كل أصل، أكثره من إلزاماته عليهم.

(٢) يشير إلى حديث رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان يومُ القيامةِ ينادى منادٍ أين خصماءُ اللهِ وهم القدريةُ» أخرجه الطبراني فى الأوسط (١٦٢/٧، رقم ٧١٦٢) ولكنه حديث معلول غير ثابت، انظر علل الدارقطني (٧٠/٢).

لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر، وهو مع ذلك يكون مخلدا في عذاب النار، كما يكون الكافر مخلدا فيها.

وأول من أظهر هذا القول منهم **واصل بن عطاء الغزّال**، وكان من حاضري مجلس **الحسن البصري**، فلما أظهر قوله بالمنزلة بين المنزلتين طرده الحسن عن مجلسه، فاعتزل عن مجلس الحسن إلى سارية من سواري المسجد وانضم إليه **عمرو بن عبيد** وشرذمة قليلة من الرعاع، فدعوا أغمارهم إلى القول بالقدر وبالمنزلة بين المنزلتين فسموا معتزلة لاعتزالهم عن الأمة بقولهم في الفاسق إنه لا مؤمن ولا كافر.

وأما دعواهم **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**: فمرادهم بهما دعاء الناس إلى الخروج على أئمة المسلمين بالسيف، وإن كانوا في السيرة عدولا، إذا خالفوا مذاهبهم في القدر وفي نفي الصفات ونفي الرؤية، واعترض المعروف منهم **بالنَّظّام** على خيار الصحابة في فتاويهم بالاجتهاد.

وزعموا أيضا أن البلاد التي ظهرت فيها مذاهب أهل السنة بلاد كفر يجوز سبْي أهلها.

وزعموا أن المعدوم شيء، وقال البَصْريّون منهم أن الجوهر في حال عدمه جوهر، والعرَض عرَض في حال عدمه، وكذلك السواد والبياض وسائر الأَعْرَاض، كانت أوصافها الذاتية ثابتة لها قبل حدوثها، وهذا تصريح منهم بأن الجواهر والأَعْرَاض [١/٧٨] لم تزل جواهر وأعراضا، وقد ضاهوا بهذا القولِ قولَ **الدهرية** الذين زعموا أن الجواهر والأَعْرَاض قديمةٌ أزليةٌ.




ثم إن كل واحد من زعمائهم قد انفرد بأنواع من البدع التي أكفره فيها أصحابه مع جميع الأمة.

[واصل بن عطاء: وجوه المنافاة بين الأصول والأدلة]

فمنهم زعيمهم الأول **واصل بن عطاء**: وقف في عدالة عليّ وطلحة والزبير وأتباعهم، في حرب الجمل، فقال: أحد الفريقين فسقةٌ، مستحقون للخلود في النّار، كما أن أحد المتلاعِنيْن فاسق مخلد في النار، وأجاز أن يكونَ الفسقة عليا مع الحَسَن والحُسَين، وابن عباس وعمار بن ياسر، وأبو أيوب الأنصاري، وسائر من كان مع عليّ، وأجاز أن يكونَ الفسقة حزب عائشة وطلحة والزبير.

والفاسق عنده لا مؤمن ولا كافر.

فقد شك هذا القَدريّ في إيمان علي وطلحة والزبير وأعلام الصحابة من الفريقين، وكذلك زعم أن عليا وطلحة لو شهدا عنده على باقة بقْل لم يقبل شهادتهما.

وزاد عمرو بن عبيد في هذا الباب على واصل فزعم أن الفريقين كلاهما فسقة، وقال لو شهد من كل واحد من الفريقين شاهدان على درهم لم يجز الحكم بشهادتهما.

فهذا قول واصل وعمرو في أعلام الصحابة.

والفاسق في فعله المبتدع، الضال في دينه، ينسب أهل الدين القويم

الصراط المستقيم إلى الفسق الدميم، ومن لم تأخذه في دينه الغيرة رمى ببدعته غيرَه.

[أبو الهذيل: وجوه المنافاة بين الأصول والأدلة]

ومنهم **أبو الهُذَيْل** الذي قال بفناء مقدورات الله، وزعم أن الحال التي تفنى فيها مقدوراته يبقى أهل الجنة وأهل النار في تلك الحال خمُودا في سكون دائم، ولا يكون الله حينئذ قادرا على إيجاد شيء ولا إعدام شيء ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك، ولا على إحياء ميت ولا على إماتة حي، ويبقى الخلق أيضا في ذلك الوقت خمودا لا يقدرون على شيء مع صحة العقول في الأحياء منهم.

ومن قال بهذا الأصل لا يصح منه الاستدلال بدلالة الموحِّدين على أن صانع العالم قادر، لأن كل ما يستدل به على ذلك يقال له في استدلاله أنك إذا أجزت فناء مقدوراته، فما أنكرت أن مقدوراته الآن قد تمت فلا يقدر بعد تمامها على شيء سواها.

وكان يزعم أيضا أن قول الله ﷻ لشيء "كنْ" عرَضٌ لا في محل، وسائر كلامه مفتقر إلى محل يقوم به.

وزعم أيضا مع الجُبَّائِي وابنه أن إرادة الله ﷻ عرَض لا في محل وسائر الإرادات مفتقرة إلى محل.

ومن قال بهذا المذهب لا يمكنه الاستدلال على افتقار شيء من الأَعْرَاض إلى محلّ، لأنه إذا كانت إرادة الله سبحانه عندهم من جنس إراداتنا،




واستغنت إرادته عن محل يقوم به لم ينكر استغناء إراداتنا أيضا عن المحل لأنها عندهم من جنس تلك الإرادة المستغنية عندهم عن المحل.

وإذا أجاز أبو الهُذَيْل وجود قوله للشيء "كن" لا في محل، فما المانع من وجود سائر أقواله وأقوال غيره لا في محل.

وقد زعم الجُبَّائِي وابنُه أبو هاشم أن فناء الأجسام عرضٌ لا في محلّ، فما يؤمنهم على هذا القول من [٧٨/ب] جواز وجود سائر الأَعْرَاض لا في محلّ، وفي هذا إبطال **دلالة الموحدين** على الأجسام بتعاقب الأَعْرَاض الحادثة عليها، فإذا وجب على أصلهم صحةُ وجود الأَعْرَاض كلها لا في محلّ، لم تكن الأَعْرَاض حينئذ متعاقبة على الأجسام، ولم يكن حينئذ في حدوث الأَعْرَاض لا في محل دلالة على الأجسام، **وكل مذهب يؤدي إلى إبطال الأدلة الصحيحة فهو باطل دونها.**

[النظام: وجوه المناقضة بين المذهب والدلالة]

ومنهم **إبراهيم بن سيّار** المعروف **بالنَّظّام** لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، وكان في شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وعاشر الحُصَري والحدّاد وابنَ أبي العوجاء، واتباعهما من القائلين **بتكافؤ الأدلة**، وقوما من الفلاسفة، فأخذ من الفلاسفة قولها بنفي الجزء الذي لا يتجزأ، وأخذ من الثنوية قولها بأن الصانع الحكيم القديم، لا يقدر على اختراع ما هو من جنس الظلم والكذب، وأخذ من هشام بن الحكم الرافضي قولَه بأن الألوان والطعوم والأصوات أجسام، وأخذ من نفاة النّظَر قولهم بإبطال حجة الإجماع والتواتر وإبطال القياس الشرعي، وأجاز إجماع الأمة كلها على شيء يكون ضلالا،

فما يُؤمِّنه على هذا أن يكونَ ما أجمعت عليه الأمة من أعداد الركعات ونصب الزكوات وأركان الحج، وكل ما أجازوه من الأنكحة وسائر العقود، وما أوجبوه من حد الخمر وسائر ما ثبت بالإجماع من غير حجة عليه في القرآن، ضلالا وبدعة، وإذا أجاز النَّظّام وجود التواتر الذي ينقطع الحصر عن ناقليه ويكون مع ذلك كذبا، فما الذي أوقع له العلم بأبويه، ولعلَّه دَعِيّ ينسب إلى غير أبويه.

وكان مع هذا كلِّه يزعم أن الله ﷻ لا يقدر أن يزيد في العذاب الذي قضاه لأهل النار ذرَّة، ولا يقدر على أن يزيد بمقدار ذرة في النعيم الذي قدره وقضاه لأهل الجنة.

وزعم أيضا أن طفلا لو وقف على طرف جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها وغيره يقدر عليه فأثبت لعباد الله مقدورات لا يقدر الله على شيء منها.

وزعم أيضا أن الله لا يقدر على إخراج أهل الجنة من الجنة.

وزعم أيضا أن الله إذا علم أن الأعمى يكون عماه صلاحا له، لم يكن قادرا على أن يجعله بصيرا، وإذا علم أن البصر صلاح المبصِر، لم يكن قادرا على أن يُعمِيَه.

وهذه البدعة تضاهي قول من قال من أهل الطبائع بصانع مطبوع على فعله، لأن الذي يفعل الشيء ولا يصح منه ضدّه، ولا يصح تركُ ما يفعله، فهو في معنى المطبوع على الشيء الذي يستحيل منه خلافه، فلا يصح منه على هذا الأصل أن يستدل على كون الإله قادرا على شيء من الأفعال لأن




الطبيعيَّ(١) يقول له: ما تُنكر أن ذلك الفعل يقع منه طباعا لاستحالة تركِه له، واستحالة فعل ضده منه عندك، فإن هذا عجز النَّظّام على استدلاله على قدرة الإله سبحانه على مقدوراته، ما دام متمسكا بأصله [٧٩/أ] الذي حكيناه عنه.

وفي فضائحه أيضا قولُه بأن الإنسان ليس هو الشخص المحسوس على صورته وإنما هو الروح، وهو جسم لطيف مداخل لهذا الشخص الكثيف.

وهذا القول يوجب أن لا يكون الإنسان مرئيا، ويوجب أن لا يكون أحد من الصحابة رأى رسول الله ﷺ، وإنما رأوا قالبا فيه رسول الله ﷺ، ويجب من هذا أن لا يكون أحد رأى أباه أو أمه أو أخاه أو بنيه أو بناته وإنما رأى قوالب هؤلاء، وكذلك قوله في الملائكة فلم يكن النبي ﷺ رأى جبريل ولا ميكائيل ولا غيرهما من الملائكة وإنما رأى قوالب الملائكة.

فعلى هذا الأصل لا يصح استدلال النَّظّام بشيء من الأدلة الشرعية على وجوب الحد على الزاني ولا على وجوب قطع السارق، لأن الروح هي الإنسان السارق الزاني عنده دون الجسد، ولا يصح إقامة الحدود والقطع على الروح، ولا يمكن رجم الروح والقالب المقطوع المحدود عنده غير زاني وغير سارق، فلا يصح له على هذا الأصل استدلاله على وجوب قطع السارق ولا على وجوب حد الزاني، ولا على وجوب القصاص على قاتل بحال.

ومن فضائحه أيضا قوله بأن أفعال الحيوان كلها جنس واحد، وكلها حركات والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات عنده من جملة الحركات، والأَعْرَاض عنده جنس واحد، لأنه لا عرض عنده إلا الحركات، فأما الألوان

---

(١) القائل بمذهب الطبائع.

والطعوم والأصوات فهي عنده أجسام.

فإذا زعم أن الأَعْرَاض كلها جنس واحد، فقد زعم أن الإيمان من جنس الكفر والطاعات كلها من جنس المعاصي، ويلزمه على هذا الأصل أن يكونَ فعل النبي ﷺ بالمسلمين من جنس فعل إبليس بهم وبالكافرين، وأن يكونَ قول أحدهما من جنس قول الآخر، وينبغي للنظام على هذا الأصل أن لا يغضب على من لعنه لأن قول القائل لعن الله النَّظّام من جنس قوله ﷺ.

ومن كان هذا أصله لم يصح استدلاله بشيء من الأدلة على اختلاف المختلفات، إذ الاختلاف بين الأجسام والأَعْرَاض، والاختلاف بين الألوان والأصوات والطعوم والروائح، ليس بأعظم من الاختلاف بين الإيمان والكفر وبين الإرادة والعلم، فإذا زعم أن الإيمان والكفر والعلم والإرادة وسائر أفعال الحيوانات جنس واحد مع اختلاف أوصافها وأحكامها، فما يؤمِّنه أن تكون الأجسام والألوان والأعراض كلها جنسا واحدا وإن اختلفت أحكامها.

بل لا ينفصل على هذا الأصل من المُشَبِّهة الذين زعموا أن الصانع على صورة الإنسان ومن جنسه وإن كان حكمه خلاف حكم الناس فلا يصح له على اصله هذا أن يستدل بدلالة الموحدين على نفي التشبيه بين الله وبين خلقه.

ومن فضائحه أيضا في الأصوات قوله أنه مستحيل أن يسمع إنسان صوتا واحدا، لأنه زعم أن الصوت جسم لا يسمعه السامع إلا بهجومه على روحه، ولا يصح أن يهجم منه قطعة واحدة على روحين [٧٩/أ] وإنما يكون الصوت المسموع للجماعة كالماء المصبوب عليهم فيصيب كل واحد منهم غير ما

يصيب صاحبه من الماء.

ويلزمه على هذا الأصل أن يقول أن الصحابة قَطْ ما سمعت كلمة واحدة من رسول الله ﷺ، وإنما سمع كل واحد منهم جزءا من كلمته، وليس الجزء منها كلمة تامة.

فعلى هذا الأصل لا يصح له الاستدلال برواية أحد عن رسول الله ﷺ كلَّمه على شيء من الأحكام، ولا على خبر منه، عن ربه ﷻ لا في حياته ولا بعد وفاته، لأن كل سامع منه لم يسمع منه كلمة تامة.

ومن فضائحه في نفي **الجزء الذي لا يتجزأ**، أنه لا يمكنه على هذا الأصل أن يستدل على أن الله قد أحصى خلقه، وأحاط بعدد خلقه علما، لأنه إذا لم تكن الأجزاء محصورة عند الله سبحانه لم يحصها عددا وفي هذا تكذيب منه لقول الله ﷻ: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨].

ومن فضائحه أيضا، قوله: إنه لا يعلم بأخبار الله ﷻ ولا بأخبار رسوله ﷺ شيء، وإنما ألجأه إلى هذه البدعة قولُه بأن الأجسام والألوان لا يعلمان بالأخبار، وقال أن المعلومات ضربان محسوس وغير محسوس، فالمحسوس منها أجسام، وهي غير معلومة إلا من جهة الحواس، وغير المحسوس شيئان قديم وعرض، ولا يعلمان إلا بالنّظَر دون الخبر.

فقيل له: كيف عرفت أن الأنبياء عليهم السلام كانوا موجودين في الدنيا، وكيف عرفت وجود الملوك والأمم السالفة قبلك، فقال إن الذين شاهدوا رسول الله ﷺ اقتطعوا منه حين رأوه قطعة فوزعوها بينهم ووصلوها بأرواحهم، فلما

أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بالتابعين فعرفوه عند خبرهم لانفصال أرواحهم بجزء منه، وهكذا قضية الناقلين عن التابعين ومن بعدهم إلى أن وصل إلينا.

فقيل له قد علمت الكفرة بوجود نبينا ﷺ في زمانه، فيجب على أصلك أن يكونَ قطعة من النبي ﷺ قد انفصلت عنه واتصلت بأرواح المشركين حتى عرفوه، ويجب على أصلك اتصال قطع من أهل النار في الآخرة بأرواح أهل الجنة، وقطع من أهل الجنة تتصل بأرواح أهل النار في النار، إذا رأى كل واحد من الفريقين الفريق الآخر، وخاطبوهم فيصير بعض أجزاء أهل النار إلى الجنة وبعض أجزاء أهل الجنة إلى النار.

وهذا القول مع كونه خِزيا لصاحبه تصريحٌ بأن الأخبار والأوامر والنواهي التي في الكتاب والسنة لا يعلم بها شيء من أمور الدين، ولا شيء فيما طريق صحّته النّظَر والاستدلال، وكفاه بذلك خزيا.

ثم إنه مع بدعته وضلالته طعَن في أعلام الصحابة، وزعم أن عمر شك في دينه يوم الحديبية، ونسبه إلى أنه كان فيمن نفر بالنبي ﷺ ليلة العقبة، وزعم أنه ضرب فاطمة ومنع من ميراث العترة، وابدع صلاة التراويح، ونهى عن متعة الحج، وحرم نكاح الموالي للعربيات، وعاب عثمان بإيواء الحكم بن أبي العاص [٨٠/أ] إلى المدينة، وتولية الوليد بن عقبة وعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وبأنه استأثر بالحِمى وثلب عليا رضى الله عنه، بقوله في بقرة نطحت حمارا: أقول فيها برأيي، وقال: من هو حتى يحكم بالرأي، ونسب أبا هريرة وابن مسعود إلى الكذب في الرواية.




فإذا كانت هذه منازل أخبار الصحابة عند هذا المبتدع الضال، لم يصح استدلال أتباعه بشيء من آثارهم على شيء من الأحكام.

ثم إنه ختم فضائحه بإنكاره إعجاز القرآن في نظمه، فلا يكون على أصله في نظم القرآن وفصاحته دلالة على صدق رسول الله ﷺ في دعواه النبوة، ولا معنى لقوله إن إعجاز القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فإن هذا ينقضه قوله بأن الخبر لا يعلم به شيء مما طرق معرفته النّظَر والاستدلال.

فهذه أصول شيخ القَدريَّة في زمانه، وهي أصول تَمْنع مَنْ قال بها الاستدلالَ بأكثر الدلائل على مدلولاتها من الوجوه التي بيناها.

[وجوه المناقضة بين الأصول والدلالة عند الأسواري]

ومنهم الأسواري[1] الذي زعم أن الله لا يقدر على علم أنه لا يكون، وعلى كل ما أخبر بأنه لا يكون.

ولا يصح له على هذا الأصل أن يستدل على كون الإله سبحانه حيا

---

(١) رأس فرقة الاسوارية وهو أبو علي عمرو بن قائد الاسواري، انظر المقريزي ٢: ٣٤٦، وهو منسوب الى قرية من قرى اصبهان ـ الأسيوطي: «لب الألباب في تحرير الأنساب» (ليدن ١٨٤٠) ص ١٥، و«مراصد الاطلاع» ١: ٦٤، وكان من اتباع ابي الهذيل ثم انتقل الى مذهب النظام. جاء في كتاب طبقات المعتزلة تأليف احمد بن يحيى بن المرتضى ـ تحقيق سوسنة ديفلد ـ فلزر ـ بيروت ١٩٦١ م ص ٧٢: «ومنها علي الاسواري، قال أبو القاسم: وكان من أصحاب أبي الهذيل واعلمهم فانتقل الى النظام، وروي انه صعد بغداد لفاقة لحقته، فقال النظام: ما جاء بك؟ فقال: بحاجة. فاعطاه الف دينار وقال له: ارجع من ساعتك؛ فقيل انه خاف ان يراه الناس فيفضّل عليه».

عالما قادرا بشيء من الأدلة الدالة على ذلك، لأنه لا فرق بين قوله فإن الله لا يقدر على ترك كما هو فاعله، ولا على أن يفعل ما لا يفعله، وبين قول من يزعم انه مطبوع على ما يقع منه من غير أن يكونَ له علم به أو إرادة له أو قدرة عليه، كما يقول أهل الطبائع في وقوع التبريد من الثلج والتسخين من النار وذلك طباع منها.

[منافاة الأصول للدلالة عند جعفر بن بشر]

ومنهم **جعفر بن بشر**[(١)] الذي جمع إلى ضلالته في القدر [قوله][(٢)] بأن إجماع الصحابة على جلد شارب الخمر خطأ.

فلا يصح على أصله هذا أن يستدل على شيء من الأحكام بإجماع السلف عليه، إن جاز عليهم الخطأ في بعض ما أجمعوا عليه، وقد أكفرت الأمة سوى النّجْدات المنكرة حدّ الخمر، من أنكر حدّ الخمر، وإنما اختلفوا في مقدار حدِّها فيما بين الأربعين إلى الثمانين، فمن دفع الحد في الخمر فهو كافر عند سلف الأمة قبل ظهور أهل الأهواء.

[بشر بن المعتمر]

ومنهم **بشر بن المعتمر**[(٣)] الذي أفرط في باب التولُّد حتى زعم أن الإنسان يصح أن يخلق الألوان والطعوم والروائح والسَّمْع والبصر اللّذين

---

(١) هو أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة السابعة مع جعفر بن حرب (طبقات المعتزلة ص ٧٦ ـ ٧٧).

(٢) زيادة منا لاستقامة المعنى.

(٣) تقدمت ترجمته، ص: ١٠٦.

يدرك بهما المرئيات والمسموعات، وأن يفعل سائر الإدراكات على سبيل **التولُّد**، وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والآلام واللذات والأصوات.

ولا يصح منه على هذا الأصل أن يستدل بدلائل الموحدين على أن الله خالق ألوان الناس وألوان الجواهر المعدنية والنبات، ولا على أنه خالق شيء من الطعوم والروائح، ولا على أنه خالق شيء من الأصوات الحادثة في الجوّ أو في السحاب، لأنه جائز عنده أن يكونَ ذلك أجمعَ من فعل بعض الملائكة أو بعض الجن أو بعض الناس على طريق التولُّد.

ومن قال من المعتزلة أن الإنسان يخلق الحركات والأصوات والتأليفات، دون الألوان والطعوم والروائح والإدراكات، فإنه لا يصح استدلاله على أن الله أحدث تأليف السموات وحركات الكواكب، لجواز حدوث أمثالها عنده من غيره.

[هشام بن عمرو الفوطي وعباد بن سليمان]

ومنهم **هشام بن عمر الفُوطي**(١) وصاحبه عباد بن سليمان(٢) كعبد صريخُه أمة(٣)؟ وكانا يزعمان أن الأَعْرَاض ليس فيها دلالة [٨٠/ب] على شيء من الأشياء، فلا يصح على أصلهما الاستدلال على حدوث الأجسام بتعاقب الأَعْرَاض الحادثة عليها، ولا يصح أيضا على أصلهما الاستدلال بالقرآن على

---

(١) تقدمت ترجمته ص: ١٩٠.

(٢) تقدمت ترجمته ص: ٢٨٦.

(٣) أي ناصره أذل منه، وانظر: الأمثال لابن سلام (ص: ١٢٣).

صدق من ظهر عليه، ولا الاستدلال بشيء من الأخبار والسنن، ولا بشيء من الآيات على شيء من أحكام الشريعة؛ وفي هذا منهما إبطال دلالة القرآن والسنة على أحكام الحلال والحرام والثواب والعقاب، وما أراد بذلك إلا إبطال أحكام الشريعة لقولهما بما يؤدي إليه.

ثم إن **الفُوَطي**[1] أنكر ما تواترت به الأخبار من حصار **عثمان** في داره، واجتماع كيد مصر والكوفة على قتله، وهذا ما يمنعه من حجة التواتر من كل ما ورد فيه.

[معمر بن عباد]

ومنهم **معمَّر**[2] الذي زعم أن الله ما خلق لونا ولا طعما ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حركة ولا حياة ولا موتا ولا سمعا ولا بصرا ولا لذة ولا الما ولا قدرة ولا علما ولا شيئا من الأَعْرَاض، وإنما خلق الأجسام وخلقت الأجسام الأَعْرَاض في انفسها، إما طباعا وإما اختيارا، فاللون والطعم والرائحة فعل الجسم بالطبع، وتأليف السموات فعل السموات بطباعها وتأليف أعضاء الإنسان فعل الأعضاء بطباعها.

وزعم أيضا أن بقاء الجسم فعل للجسم وأن فناءه أيضا فعله.

ولا يصح لهذا المبتدع على هذا الأصل أن يستدل بأدلة الموحدين على

---

(١) تقدمت ترجمته، ص: ١٩٢.

(٢) معمّر بن عباد السّلمى. معتزلى من الغلاة من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام. وهو من أعظم القدرية غلوا، وكان زعيما لفرقة نسبت إليه هى (المعمّريّة) توفى سنة ٢١٥ هـ. والفرق بين الفرق ١٥١ ومقالات الإسلاميين ٧٨ والملل والنحل ٦٥.




أن الله يُحيي ويُميت، لأن الله عنده لا يفعل حياة ولا موتا.

وإذا كان معمر لا يثبت لله صفة قائمة به، ولم يكن شيء من الأَعْرَاض فعله، لم يصح له أن يقول أن القرآن كلام الله، ولا أن يقول لله كلام على معنى الصفة القائمة به، كما قاله أَصْحَابنا، ولا على معنى الفعل، كما قال سائر القَدريَّة، وإذا لم يكن لله كلام لم يكن له أمر ولا نهي ولا خبر ولا وعد ولا وعيد، وفي هذا تعطيل أحكام الشريعة، وما أراد معمر غيرَه، لقوله بما يؤدي إليه، فإذا أظهر للناس صلاته أو صومه أو عبادته ما أقر بوجوب شيء ما عليه، وإنما يستر بذلك على الناس إلحاده.

[ثمامة بن الأشرس]

ومنهم **ثمامة بن الأشرس** ومن بدعه المشهورة شيئان:

أحدهما: قوله بأن الأفعال المتولِّدة لا فاعل لها، فلا يصح له على هذا الأصل أن يستدل بشيء من أدلة الموحدين على إثبات الصانع، لأن منكري الصانع يقولون إذا صح عندنا حدوث أفعال متولدة لا فاعل لها، فما أنكرت أن جميع العالم أفعال لا فاعل لها.

والبدعة الثانية: قوله بأن المعارف ضرورية، وان من لم يضطر إلى معرفة الله ومعرفة عدله وحكمته لم يكن مكلفا، ولهذا زعم أن عوامّ **الدهرية** والزنادقة يصيرون في القيامة ترابا، فهؤلاء الزنادقة عنده أحسن من فاسق موحّد لله عارف بشرائعه لأنه يكون مخلدا في النار.

ويشاركه **الجاحظ** في المعارف ضرورية، وأسقط التكليف عن كل من

لم يكن عارفا بالله ضرورة ، وزعم الجاحظ أيضا أن الأجْسَام يستحيل فناؤها بعد حدوثها ، وزعم أيضا أن الله لا يعذب أحدا في النار ، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها [٨١/أ].

[الكعبي]

ومنهم الكعبي وأتباعه من معتزلة بغداد وبلخ ، زعموا أن الله ليس بِراءٍ ولا سامع على الحقيقة ، وإذا قيل إنه يرى شيئا أو يسمعه فمعناه أنه عالم به ، والبَصْريّون من القَدريَّة ، وافقونا في أن الله راءٍ للمرئيات إلا أنهم زعموا أنه لا يرى نفسه ، ويرى غيره فلا يصح استدلالهم على كونه رائيا لأن الذي يستحيل أن يرى نفسه يستحيل أن يرى غيره ، كما أن من لا يعلم نفسه يستحيل أن يعلم غيره.

وزعم الكعبي أيضا أن الله تعالى ليست له إرادة لا في فعل نفسه ، ولا في فعل غيره ، فلا سبيل له على هذا الأصل إلى الاستدلال على كونه مختارا غير مطبوع.

ومن قال من بَصْريَّة المعتزلة أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل ، فلا سبيل له إلى الاستدلال على أن الله لم يزل عالما قادرا ، لأن الخصم يقول لهم إذا جاز عندكم أن يصير الله مريدا بإرادة حادثة ولم يكن قبلها مريدا فما أنكرتم أن يصير عالما قادرا بعلم وقدرة يحدثهما لا في محل ، ولا يكون قبل حدوثهما عالما قادرا ، وهذا مما لا انفصال لهم عنه.

[الجبائيان]

ومنهم الجُبَّائِي الذي يسمي ربه مطيعا لعباده ، إذا فعل ما أرادوه منه ،




وسماه أيضا مُحبِلا للنساء، إذا خلق فيهن الحبَل، وأجاز حدوث كلام واحد في أمكنة كثيرة، فيلزمه على هذا أن يجيز مثلَه في جميع الأَعْرَاض والأجسام فيبطل على أصله ما علمه الناس بالضرورة من استحالة كون شيء واحد في مكانين في وقت واحد.

ومنهم **أبو هاشم بن الجبائي**[١] زعيم معتزلة عصرِنا الذي قال باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل، وذلك أنه زعم أن القادر منا يجوز أن يخلو من الفعل والترك، وهو غير ممنوع، ويكون كذلك ما دام حيا ويموت على ذلك، غير فاعل لطاعة ولا معصية مع كونه غير قادر عليهما، وغير ممنوع منهما.

فقيل أرأيت لو كان هذا القادر مأمورا منهيا، ولم يفعل ما أمر به ولا ما نهي عنه، ماذا يكون حاله، فزعم أنه يكون عاصيا مستحقا للذم والعقاب على التأبيد، لأنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه وتوفر آلاته وارتفاع الموانع منه، وقيل له كيف صار عاصيا بأن لم يفعل ما أمر به ولم يصر مطيعا بأن لم يفعل ما نهي عنه.

وعلى هذا الأصل ينتقِض عليه جميعُ أصوله وأصول أصحابه، في أن الكافر من فعل الكفر والمؤمن من فعل الإيمان، لأنه إذا جاز عنده ثبوت عاص لم يفعل معصية من أجل أنه لم يفعل طاعة أمر بها، لم ينكر ثبوت كافر لم يفعل كفرا من أجل أنه لم يفعل إيمانا، وثبوت مؤمن لم يفعل إيمانا من أجل أنه لم يفعل الكفر الذي قد نهي عنه.

ثم إنه لأجل هذه البدعة خالف الإجماع، بفرقه بين الجزاء والثواب

(١) تقدمت ترجمته.

وبين الجزاء والعقاب، فأجاز أن يكونَ في الجنة ثواب كثير لا يكون جزاء وأن يكونَ في النار عقاب كثير لا يكون جزاء، لأن القرآن ناطق بأن الجزاء لا يكون إلا على عمل، وقد يكون عنه عقاب ما لم يفعل.

ومن فضائحه أيضا قوله **بالأحوال**، وهو قوله بأن للعَالِم حالا بها فارق من ليس بعالم، وليس تلك الحال موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا مذكورة، وقد ذكرها بقوله أنها غير مذكورة، فناقض بذكرها قوله أنها غير مذكورة، وكذلك للقادر عنده حال لا موجودة ولا معدومة.

وزعم أن **أحوال** الباري في معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها، كما لا نهاية لمعلوماته ومقدوراته.

وعلى هذا الأصل لا يصح [٨١/ب] له إنكار شيء من المحالات التي يحيلها أهل العقول، لأن كل ما ينكر من المحالات فليس هو بأشد استحالة من قوله بأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة.

ومن فضائحه أيضا قولُه في التوبة أنها لا تصح من قبيح، مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه التائب قبيحا أو يعتقده قبيحا وإن كان في نفسه حسنا.

وزعم أيضا انه لا يصح التوبة من الكافر عن كفره وسائر كبائره، مع الإصرار على منع حبة واجبة عليه، وأن اليهودي إذا اسلم وتاب عن جميع ذنوبه، غير أنه أصر على منع حبة من فضة عن مستحقها عليه من غير استحلال منه لها لم يصح توبته عن كفره الذي تاب منه، وأنه غير مسلم بل هو باق على حكم اليهودية التي تاب منها.

وزعم أيضا أنه لا يصح التوبة عن الذنب بعد العجز عنه.




ومن فضائحه أيضا: نفيُه لجملة من الأَعْرَاض، كنفيه للإدراكات واللذات، ولا يصح على هذا الأصل استدلاله على إثبات شيء من الأَعْرَاض، مع نفيه للإدراكات والبقاء واللذة والشك.

ومن **فضائحه** مع أبيه قولُهما بأن فناء الأجسام عرَض يخلقه الله تعالى لا في محلّ، فنفى به جميع الأجسام، ونتيجةُ هذا القول أن الله تعالى عندهما لا يقدر على فناء جميع العالم ولا يقدر على إفْناء بعضه مع بقاء بعض منه.

فهذا طرف من أصول القَدريَّة، وهي الأصول التي من تمسك بها لم يصح استدلاله بأدلة الموحدين على قواعد أصول الدين.

وقد ذكر أصحاب التواريخ أن سبعة من زعماء القَدريَّة[1] اجتمعوا في مجلس فظهرت مخازيهم في **مسألة القدرة على الظلم والكذب**، وذلك أن صاحب ذلك المجلس قال للنظّام: هل يقدر الله ﷻ على الظلم والكذب؟

فقال: لو قدر عليهما لم ندر لعله قد ظلم أو كذب فيما مضى أو لعله يظلم أو يكذب في المستقبل، ولم يكن من ذلك الأمان إلا من جهة حسن الظن به، فأما دليل يؤمِّن من وقوع ذلك منه، فلا، لأن الدليل لا يخرجه من القدرة عليه، وما قدر عليه لم يؤمن من وقوعه منه

فقال له الأسواري[2]: يلزمك على هذا أن لا يكون الله قادرا على ما

(١) أوردها أيضا المؤلف في كتابه الفرق بين الفرق ص: ٢٢٦ ـ ٢٢٧؛ ولعلها أصل صاحب التبصير بالدين لأبي المظفر الإسفراييني ص ٨٨ وعنه نقلها ابن العربي المعافري في العواصم من القواصم بتحقيق د عمار الطالبي (ص: ٦٥).

(٢) تقدمت ترجمته، ص: ٦٢٣.

علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله، لأنه لو قدر عليه لم يؤمن من وقوعه منه فيما مضى أو في المستقبل.

فقال له النَّظّام: هذا لازم، فما قولك فيه

فقال: أنا أسوي بينهما وأقول أن الله لا يقدر على فعل الظلم والكذب، ولا على فعل ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله إن كان فعله عدلا منه.

فقال أبو الهُذَيْل للأسواري[1]: ما تقول في فرعون، ومن علم الله منهم أنهم لا يؤمنون هل كانوا قادرين على الإيمان أم لا؟

فإن قلت: أنهم لم يقدروا عليه، فقد قلت أن الله كلفهم ما لا يطيقونه، وهذا عندك كفر وضلال، وإن قلت: إنهم كانوا قادرين على الإيمان فما يؤمنك أن يكونَ قد وقع من بعضهم ما علم الله منه أنه لا يفعله، أو أخبر عنه بأنه لا يفعله على قوْدِ[2] اعتلالك، واعتلال النَّظّام.

فقالا لأبي الهُذَيْل[3]: هذا لازم لنا فما تقول أنت؟

فقال: أقول أن الله قادر على أن يجور ويكذب، وعلى ما علم أنه لا يفعله.

فقالا له: أرأيت لو فعل الجور والكذب اللذين قدر عليهما، كيف كان

---

(١) في الأصل: الأسوادي، وصححتها من النصّ المنقول في العواصم والتبصير. وقد تقدمت ترجمته، ص: ٦٢٣.

(٢) كذا هي في المخطوط: أي على ما يقود إليه استدلالك، وأثبتها محقق العواصم "قول" وكذلك محقق الفرق بين الفرق، ولكن صورة الكلمة لا تساعد على ذلك، وكذا السياق.

(٣) تقدمت ترجمته، ص: ١٢١.

يكونَ حال الدلائل [٨٢/أ] التي دلَّت على أن الله لا يجور ولا يكذب ولا يفعل ما علم أنه لا يفعله؟

فقال: هذا محال.

فقالا له: كيف يكون هذا محالا وهو مقدور عليه.

فقال: لأنه لا يقع إلا عن آفة ومحال دخول الآفات على الله تعالى.

فقالا له: ومحال أيضا أن يكونَ الله سبحانه قادرا على ما لا يقع منه إلا عن آفة تدخل عليه.

فبُهت الثلاثة، فقال لهم بشر بن المعتمر: أنا أقول أن الله سبحانه قادر على الجور والكذب، وعلى ما علم أنه لا يفعله، من تعذيب الطفل الذي لا ذنب له، ونحو ذلك.

فقالوا له: أرأيت لو فعل ما قدر عليه من الجور والكذب، ما حال الدلائل التي دلت على أن الله لا يجور ولا يكذب.

فقال: لو عذب الله الطفل جائرا في تعذيبه، لكان الطفل حينئذ عاقلا بالغا عاصيا مستحقا للعذاب، وكان الدلائل بحالها، في دلالاتها على عدله.

فقالوا له: سَخِنَتْ عينُك[١]، كيف يكون بفعل الجَوْر عادلا؟

فقال لهم المُرْدار[٢]: أنا أقول لو فعل الجور والكذب المقدورين له

(١) دعاء عليه بالبكاء، وسُخنة العين ضد قرتها، وسخِنت عينه مثل طرِب يطرب، أي (سخنة) مختار الصحاح مادة سخن.

(٢) المُردار هو أبو موسى عيسى بن صبيح تلميذ بشر بن المعتمر توفي في سنة ٢٢٦ هـ،=

لكان إلها ظالما كاذبا[١].

فقالوا: كيف كان يكونَ مستحقا للعبادة والمدح وهو بالظلم والكذب مستحق للذم.

فقال لهم الأشجّ: أنا أقول إنه قادر على الجور والكذب ولو وقعا منه وقعا عدلا وكان الدلائل بحالها فقالوا له أخطأت لأن الجور لا ينقلب عدلا.

فقال له الإسكافي: أنا أقول لو فعل الله الجور والكذب ما كان العقل موجودا وكان ذلك الجور واقعا لمجنون أو منقوص.

فقالوا له: كأنك تقول إن الله إنما يقدر على ظلم المجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء.

فافترقوا يومئذ عن مجلسهم منقطعين، مع تكفير بعضهم لبعض في قوله.

فلما انتهت نوبة الاعتزال إلى الجُبَّائِي وابنه أبي هاشم أمسكا عن الجواب في هذه المسألة، لعلمهما بفساد أجوبتهم عنها على أصولهم.

وقال أصحاب أبي هاشم: من قال لنا هل يصح وقوع ما نقدر عليه من الظلم والكذب؛ قلنا: يصح ذلك، لأنه لولم يصح وقوعه منه لم يكن قادرا عليه، لأنه لا يقدر على ما يستحيل وقوعه منه.

= سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤٨) طبقات المعتزلة: ٧٠، ٧١، الفهرست لابن النديم: ٢٠٦.

(١) وفي الحكاية زيادة ذكرها في (التبصير، ص ٥٥). وعند ابن العربي في العواصم من القواصم (ص: ٦٧)، وهي قول المردار: "إنكم أكثرتم على أستاذي بشر منكرا عظيما، وقد يغلط الأستاذ، فقال له بشر: كيف تقول أنت؟....

فإن قالوا: ولم لا يجوز وقوع ذلك منه.

قلنا: لعلمه بقبحه وغناه عنه، فإن قال: أرأيت لو وقع منه بمقدوره من الظلم والكذب هل كان وقوع ذلك منه دليلا على جهله أو حاجته؟

قلنا: هذا محال، لأننا قد علمناه عالما غنيا.

فإن قال: فهل يجوز أن يقال: إن وقوع ذلك منه، لا يدل على جهله وحاجته.

قيل له: لا يقال ذلك من حيث عرفنا دلالة الظلم على جهل فاعله أو حاجته.

فإن قال: كأنكم لا تجيبون عن سؤال من سألكم عن دلالة وقوع الظلم والكذب منه، على جهل وحاجة بنفي ولا إثبات.

قلنا: كذلك نقول، فهؤلاء القَدريَّة قد أقروا بعجزهم عن الجواب في هذه المسألة على أصولهم في القدر، ولو رجعوا إلى قول أصحابنا بأن الله تعالى قادر على كل مقدور، وكل واقع من مقدوراته يكون عدْلا منه، وأحالوا عليه الكذب كما أحلْناه، لتخلَّصوا من الإلزام الذي أقروا بلزومه وبعجزهم عن الانفصال عنه كما تخلصنا منه. وبالله سبحانه التوفيق [٨٢/ب].



الفصل الثاني من هذا الباب

في بيان منافاة أصول مخالفينا لأدلتهم في أصول الفقه

اعلموا أسعدكم الله، أن **الواقفية**[١] في صيغ العموم والأمر والنهي، لا يمكنهم الاستدلال بشيء من الظواهر التي في القرآن والسنة على شيء من مسائل الأصول، ولا على شيء من أحكام الفقه، لأنه إن استدل بصيغ الأمر والنهي، قيل له: إن هذه الصيغة عندك لا تعلم كونها أمرا أو نهيا إلا بدلالة، وإذا علم أنها أمر أو نهي، لم يعلم أنها تدل على وجوب أو ندب أو تحريم أو تنزيه إلا بدلالة، فتوقف فيها إلى أن تعلم المراد بها بدلالة سواها.

وإذا استدل **بصيغ الجمع**، لزمه التوقف فيها ليعلم هل أريد بها العموم أو الخصوص بدلالة سواها، وإذا استدل **بدليل الخطاب**، لزمه على أصله التوقف، ليعلم بدليل سواه حكم ما عداه: هل هو مثل حكمه أم خلافه، وليس له الاستدلال بشيء من **أفعال النبي** ﷺ لتوقفه فيها.

وكذلك من زعم من القَدريَّة أن الأمر لا يكون أمرا إلا بإرادة المأمور به[٢]، لا يصح استدلاله على وجوب شيء ولا على استحبابه ولا على إباحته، بصيغ الأمر به من القرآن والسنة، إلا بعد أن يقيم دلالة سواها، أن

(١) تقدم التعريف بهم

(٢) المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي (٤٣/١).




المخاطِب قد أراد من المخاطَب الفِعْل المقرون بها.

ومن زعم من أصحاب الرأي أن العموم إذا خُصَّ منه شيء صار مجْملا[1]، لم يصح استدلاله على شيء ما بصيغة عموم قد خُصّ منها شيء لأنها عنده مجملة.

وكل من أجاز تخصيص العِلّة الشرعية، فليس له إنكار علة لخَصْمه، ولا إفسادها عليه بانتقاضها، إذ كان من أصلِه أن انتقاض العِلّة لا يمنع صحتَها.

وكل من قال بالاستحسان وأجاز ترك القياس به، فليس له إنكار قول لمخالفه في شيء من الفقه، ولا إفساد قول مخالفه بالقياس الشرعي[2]، لأن خصمه يمكنه أن يقول له أني أستحسن في هذه المسألة ترك القياس باستحسان خلافه.

ومن قال بتصويب المجتهدين في الشرعيات، ورأى قول جميعهم حقا عند الله تعالى، لم يكن له تقديم خصمه إلى الحاكم فيما يخالفه أو يجحده من دعواه عليه باجتهاده.

ومن زعم من أَهْل الرأْي أن الزيادة على النص نسخ[3]، لا يجوز له

---

(١) هو قول عندهم وليس عليه اتفاقهم، وما ذكره المصنف إلزام صحيح وبه ردّ هذا القول من رده من الحنفية، راجع: أصول السرخسي (١/١٤٤)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/٣٠٦).

(٢) لعل هذا على أصل قول من عرفه بأنه نوع من النظر يقع في نفس المجتهد بلا دليل، أما على أنه عدول من دليل إلى دليل، أو القول بأقوى الدليلين أو استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، فلا يلزم ما قاله الإمام، راجع المحيط في أصول الفقه (٨/٩٧).

(٣) راجع: البحر المحيط في أصول الفقه (٥/٣٠٥)، نهاية الوصول في دراية الأصول=

إنكار دليل الخطاب فيما سوى المنصوص عليه[١]، وإن لم يكن للخطاب دليل على المخالفة فيما عداه، فلا وجه لقوله أن الزيادة على النص نسخ له.



= لصفي الدين الهندي (٦/٢٣٨٧).

(١) ويعبر عنه أيضا بمفهوم المخالفة في اصطلاح الجمهور، ويعبر عنه عند الحنفية بتخصيص الشيء بالذكر، راجع: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/٢٥٣)، وقال الجصاص: «المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر أو كان ذا أوصاف» الفصول في الأصول (١/٢٩١).

الفصل الثالث من هذا الباب
في منافاة أصول مخالفينا لفتاويهم وأدلّتهم في الفقه

ذكر أصحابنا أن استدلال أصحاب الرأي بطهارة وعاء الخمر عند انقلابِها خلّا، على أن الخلّ يزيل النجاسة، ينافي أصولَهم، لأن النّجاسة إذا غُسلت بالخلّ المزال به النّجاسة نَجسها، فلو كانت طهارة وعاء الخمر عند انقلابها خلا بالخل، لوجب أن يكونَ ذلك الخَل نجِسا، وإذا كان الخل بعد الانقلاب طاهرا، دلّ على أن الوعاء أيضا انقلب إلى الطهارة لا بالخل.

وقالوا أن استدلال أَهْل الرأي في الوضوء بنبيذ التمر بخبر ابن مسعود في ليلة الجن لا يصح[١]، مع قولهم بأن خبر الواحد لا يقبل في خلاف قياس الأصول؛ وكذلك خبر [٨٣/أ] القهقهة في الصلاة خلاف قياس الأصول؛ وخبر تحالف المتبايعين إذا اختلفا في الثمن مع قيام[٢] السلعة خلاف قياس الأصول؛ وخبر الجناية على عين الدالة في إيجاب ربع قيمتها، وخبر «**الرجل جُبار**»[٣].

كل ذلك أخبار جاءت على خلاف قياس الأصول، فلا يصح استدلالهم

---

(١) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (٢٥٦/١).

(٢) في الأصل: مع قياس، والصواب ما أثبتناه.

(٣) أخرج هذا اللفظ من حديث أبي هريرة: أبو داود (٤٥٩٢/ شعيب)، في الديات، باب: في الدابة تنفح برجلها؛ والنسائي في الكبرى (٥٧٥٦)، في العارية والوديعة، باب: في الدابة تصيب برجلها.

بها على أصلهم في أن خبر الواحد لا يقبل في خلاف قياس الأصول.

فإن كان القياس أولى من الخبر المخالف له، فلِم قبلوا هذه الأخبار في خلاف القياس، وإن كان الخبر أولى من القياس فلم أنكروا علينا قبول الأخبار المشهورة في خلاف القياس كخبر المصراة وخبر العرايا، وخبر المساقاة والأخبار في نقض الوضوء من مس الفرج ونحو ذلك.

وكذلك استدلال أَهْل الرأْي بالقياس في تقدير الماء الكثير بما إذا حرك أدناه لم يتحرك أقصاه، وفي تقدير نفي الولد باللعان بمدة أربعين يوما، وفي تقدير الدّلاء التي يتطهر بها البئر عما مات فيها، وفي تقدير مسح الرأس بالربع، وفي تقدير ربع مسنة في الغنم الزائدة على الأربعين في البقر، وفي تقدير العظم من المال، وفي الإقرار بمائتي درهم، ينافي أصولهم في المقادير لا توجد قياسا.

وقد قالوا أيضا أن القياس لا يقبل في إيجاب كفارة ولا حدّ، وأثبتوا كفارة الأكل في شهر رمضان بالقياس على كفارة الوطء، وأثبتوا الرجم على من اختلف الشهود في موضع زناه من البيت، بالاستحسان الذي هو دون القياس في الرتبة.

وقالوا في فتوى أَهْل الرأْي بإفساد الصلاة بالعمل الكثير، ينافي أصولهم في صحة صلاة [منْ][1] سبقه الحدث فيها، إن خرج إلى الحوض أو البئر وأصلح الدّلو والرّشا، ومشى وفعل أفعالا كثيرة ما لم يتكلم.

(١) زيادة منا يقتضيها السياق.




وكل عموم خُصَّ منه شيء، لا يصح استدلال العِرَاقِيّ به، على قول من قال منهم إنه يكون مجملا؛

وفتواهم بأن ما أدركه المأموم من صلاة الإمام آخرُ صلاته، ينافي قولهم بانه يفتتحها بالتكبير ويختمها بالتسليم.

وفتواهم بأن أمان العبد إنّما يصح إذا أذِن له السيد في القتال، ينافي الإذن، لأن القتال ضد الأمان، والإذن في أحدهما ضد الإذن في الآخر.

ومثل هذا كثير، وفيما ذكرناه منه كفاية.





باب [ثالث عشر]:
في بيان وجوه التداعي وقلب الدَّعاوى والاشتراك في الأدلّة والمعاني

هذا باب اشتمل على فصول خمسة هذه ترجمتها إن شاء الله تعالى، وبه التوفيق.

فصل: في قلب الأسئلة والدعاوى؛

فصل: في قلب الاستدلال على المستدل به؛

فصل: في اشتراك الخصمين في الاستدلال بالنص؛

فصل: في اشتراكهما في الظاهر الواحد من وجهين؛

فصل: في قلب المعاني والعلل وعكسها على صاحبها.

فهذه فصول هذا الباب وسنذكر في كل فصل منها ما يقتضيه شرحه إن شاء الله.

الفصل الأول من هذا الباب

في قلب الأسئلة والدعاوى

أمثلة هذا الباب كثيرة:

[مقابلة الدعوى بالدعوى في الصحة والفساد]

❁ منها: مقابلة الدعوى بالدعوى في الصحة والفساد [٨٣/ب]، والنفي والإثبات:

كمُدّعي يَدَّعي أنه يعرف صحة قوله بالضرورة، فيقلب خصمه عليه دعواه بأنه يعلم فساد قوله بالضرورة(١).

ومن شرط العلم الضروري اشتراك العقلاء في معرفته، فإذا انفرد المدعي بدعوى الضرورة في ما لا يشاركه العقلاء في معرفته، جاز في حكم الجدَل قلبُ دعواه عليه، بادعاء الضرورة في فساد قوله، إن جاز أن ينفرد بالضرورة بعض المدعين دون بعض.

[قلب السؤال على السائل للإلزام أو لعدم الفائدة]

❁ ومنها: قلب السؤال على السائل وعودُه عليه بمثل إلزامه في مذهبه:

كقول نفاة النّظَر: هل أثبتم النّظَر بنظر أم بغير نظر؛ وقد قلب عليهم

(١) وانظر الكافية في الجدل ص: ٢١٧، وقد مثل لذلك بادعاء المعتزلة قبح الكذب ضرورة.



هذا السؤال، بأن قيل لهم: هل نفيتم النّظَر بنظر أم بغير نظر، وقد بينا هذا الإلزام في باب إثبات النّظَر قبل هذا[1].

❁ ومنها قلب السؤال على السائل، بأن الذي سأل عنه لو وقع على خلاف ما سأل عنه، لكان السؤال عليه باقيا، فلا يكون في ذلك السؤال فائدة[2].

ومثال هذا: قول السائل: لماذا تعبّد الله عباده بخمس صلوات مفروضة، دون ست أو أكثر منها أو دون أربع؟ ولمَ فرض في كل ركعة ركوعا واحدا أو سجدتين؟

لأن الله لو فرض الصلوات أكثر من خمس[3] أو جعل في كل ركعة سجدة واحدة وركوعين، لكان السؤال عن ذلك كالسؤال الذي ذكره هذا السائل فيما استقر عليه الشرع من أعداد الصلوات، وأعداد الركوع والسجود.

وكذلك لو سأل السائل عن الحكمة في تعيين شهر رمضان بإيجاب الصوم فيه، دون سائر الشهور، لم يكن لسؤاله فائدة، لأن الصوم لو أوجبه الله في غير شهر رمضان، لكان السؤال فيه كالسؤال عن إيجابه في شهر رمضان.

وكذلك السؤال عن علة مقادير النُّصُب في الزكوات لا فائدة فيه، لأن الله ﷻ لو قدر كل نصاب في الزكاة بمقدار غير المقدار الذي ورد به الشرع، لكان هذا السؤال ممكنا فيه.

ولله تعالى أن يتعبّد عباده بما شاء، لا اعتراض عليه في حكمه، وليس

---

(١) الكافية ص: ٢١٨.

(٢) كذلك هو في الكافية أصلا ومثالا.

(٣) هذا تعليل من المؤلف لعدم الفائدة من السؤال، ولصحة قلبه على السائل.




شيء عليه واجبا، حتى يصح السؤال عن علة وجوبه عليه.

ولا اعتبار في هذا الباب بتعليق القَدريَّة جميع ما فرضه الله وقدّره، على **المصلحة**، لأنه لو تعبد عباده بغير ما استقر عليه الشرع، لصحّ فيما كان يتعبد به أن يقال أن ذلك هو المصلحة دون غيره، وهذا على تسليم اعتبار المصلحة لهم.

فأما على أصلنا فليس المصالح علّة للتكليف[١]، نقول إن الله لو خلق عباده في الجنة وأزال عنهم التكليف، كان أصلح لهم لأنهم كانوا يسلمون من مصائب الدنيا ومن عذاب الآخرة على التأبيد، وإذا لم تكن العبادات لأجل المصالح ولا لعلة توجب على الله تكليف عباده، بَطَل السؤال عن علل ما تقرر عليه الشرع، لبقاء السؤال على خلاف ما ورد الشرع به أن لو ورد بخلاف.

وإن انقلب السؤال على السائل فيما يدعو إليه من خلاف ما يسأل عنه لم يكن لسؤاله فائدة، **وما لا فائدة فيه من الأسئلة فلا مدخل له في حكم النّظَر والجدل.**

[قلب السؤال على السائل على طريق التعجب]

❁ ومنها قلب السؤال على السائل على طريق التعجب، بإيجابه تعجبا

---

(١) قلتُ: مجمل الخلاف في المسألة بين الأشاعرة والمعتزلة في سؤالين: الأول: هل المصالح تابعة للأحكام أم متبوعة؟ الأول قول الأشاعرة والثاني قول المعتزلة؛ والسؤال الثاني: هل المصالح المقصودة من التكليف على سبيل الوجوب أم على سبيل التفضل؟ الأول قول المعتزلة والثاني قول سائر أهل السنة. والله أعلم. راجع في ذلك الشاطبي، الموافقات، في الجزء الثاني المخصص للمقاصد.



مثل تعجب السائل منه[1]؛

ومثاله: **عراقي** قال لشافعي: هل رأيتم وضوءا يصلح لفريضة، ولا يصلح لسائر [٨٤/أ] الفرائض؛ فيقول **الشَّافِعِيّ**: هل رأيتم وضوءا يصلح لوقت ولا يصلح لوقت آخر[2].

ووجه هذا التعجب منهما، أن **الشَّافِعِيّ** يقول في **وضوء المستحاضة**[3] أنه يصلح لفريضة واحدة، وأبو حنيفة يقول أنه يصلح لفرائض الوقت الواحد، ولا تؤدي به فرضين في وقتين[4]، فكل واحد من الخصمين في هذه المسألة متعجِّب من قول صاحبه.

وكذلك قول **العِرَاقِيّ** للشافعي: كيف يصح معرفة **القائف**[5] بأمٍّ من يدَّعي فيه امرأتان، حتى يُلحِقَه بأمّه على الخصوص، فيقول له **الشَّافِعِيّ**: كيف يلد الرجل من امرأتين حتى يلحقه بهما[6].

ومن هذا الجنس أيضا قلْبُ السؤال الذي يورده السائل على طريق

---

(١) الكافية ص: ٢٢٠.

(٢) في الكافية ص: ٢٢٠، عيّن الطهارة بالتيمم، دون أن يسمي المخالف، وما هنا أدقّ وأبين.

(٣) المستحاضة: هِيَ الْمَرْأَة الَّتِي ترى الدَّم من فرجهَا أَي قبلهَا فِي زمَان لَا يعد من الْحيض وَلَا من النّفاس، دستور العلماء (١٨١/٣) التعريفات (ص: ٢١٢).

(٤) المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (٨٩/١).

(٥) القائف: هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود، التعريفات (ص: ١٧١)؛ والقيافة مصدر قاف بمعنى تتبع أثره ليعرفه، يقال: فلان يقوف الأثر ويقتافه قيافة، الموسوعة الفقهية الكويتية (٩٢/٣٤).

(٦) ما هنا يوضح التشويش الذي في عبارة الكافية ص: ٢٢٠؛ وهو قول أبي حنيفة وخالفه صاحباه بدائع الصنائع (٢٠٠/٦).




التعجب عليه، بنظير ما يعجب منه في أصل السائل؛

ومثاله: **عراقي** قال لشافعي هل رأيتم أكْيس من قُرعة **الشَّافِعيّ** في تمييزها بين الحرّ والعبد، وبين من ينفُذ العتق فيه، وبين من لم ينفُذ العتق فيه، فقال له المجيب: هل رأيتم أنتم أعجب وأكيس من دلْو أبي حنيفة في تمييزه بين الطاهر والنجس المجتمِعيْن في البئر الواحدة[1].

ومثاله في **العقليات**: قول النَّظّام للصفاتية[2]: إذا زعمتم أن الأجسام جنس واحد، وجب منه أن يكونَ الإنسان والحمار والحيَّات والعقارب وسائر الحيوانات مع الجمادات كلها جنسا واحدا.

فيقول له الصِّفَاتِي: أعجب من هذا قولك بأن الأَعْرَاض كلها جنس واحد، وهذا يوجب أن يكونَ الإيمان من جنس الكفر، والجهل من جنس العلم، والقول من جنس السكوت، وأن تكون المتضادات من الأَعْرَاض كلّها جنسا واحدا، وهذا أعجب من كون الأجسام جنسا واحدا، مع وقوع الاختلاف بينهما في ا لألوان والأكوان وسائر الأَعْرَاض القائمة بها.

[قلب الدعاوى في تفصيل المذاهب بأضدادها]

۞ ومنها قلب الدعاوى في تفصيل المذاهب بأضدادها:

كقول **النصارى** في دعواها أن الله ﷻ جوهر واحد ثلاثة أقانيم، فيقلب هذه الدعوى عليهم بدعوى من يزعم أنه أقنوم واحد ثلاثة جواهر.

---

(١) الكافية ص: ٢٢٠.

(٢) الصفاتية: لقب لكل من يقول بإثبات الصفات للباري سبحانه، وهم سائر أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية.




وكذلك إذا ادعى الجِسْميّ من الكَرَّامِيَّة، **أن الكلام قدرة على القول والقول حروف**، لم ينفصل ممن ادعى عليه أن القول هو القدرة على الكلام والكلام حروف؛

ومن قال من الكَرَّامِيَّة أن القدرة تفتقر إلى الحياة في محلها، **والعلم والإرادة لا يفتقران إلى حياة في محلهما**، لا ينفصل ممن عكس عليهم تفصيلهم فزعم أن العلم والإرادة من شرطهما وجود الحياة في محلها، وليس من شرط القدرة وجود الحياة في محلها.

وإذا قال العِرَاقِيّ: لا يحكم بالشهادة على عتق العبد مع إنكار العبد، ويقبل على عتق الأمة مع إنكار الأمة للعتق، لم ينفصل ممن عكس عليه تفصيله، فقال بقبول الشهادة في عتق العبد مع إنكار العبد له، ومنع من الحكم بها في عتق الأمة مع إنكارها للعتق.

وإذا فرق في جنس الأمة بين الذكر والأنثى، فقال في الذكر بنصف عشر قيمته دون الأنثى، لم ينفصل ممن عكس عليه فرْقَه، فأوجب في الذكَر ما أوجبه في الأنثى، وأوجب في الأنثى ما أوجبه في الذكر[1].

وأمثال هذا كثيرة.

والأصل أن من فصَل بين شيئين متجانسين في الصورة أو في الحكم من غير [٨٤/ب] **نصّ أو إجماع دالٍّ على الفرق بينهما، فإنه يتوجَّه عليه قلبُ فرقه وعكسُ دعواه، حتى يقيم على فرقِه بينهما دِلالةً توجب الفصْل والفرق.**

---

(١) هذا المثال وما قبله في الكافية ص: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

الفصل الثاني من هذا الباب
في قلب الاستدلال على المُسْتَدِلّ به

أمثلة هذا الفصل كثيرة:

❁ منها: **انقلاب الاستدلال على المستدِلّ به في إبطال مذهبه من الوجه الذي استدل به على خصمه.**

وهذا كاستدلال المعتزلة على نفي علم الله، بقولها: لو كان الله يعلم المعلومات بعِلْم، لوجب أن يكونَ له في كل معلوم علمٌ يختصّ به، لأن العلم الواحد في الشاهد لا يتعلّق بمعلومين على التفصيل، وإذا لم يجز أن يكونَ لله علوم بعدد معلوماته، وجب أن يعلم معلوماته بنفسِه لا بعلمٍ.

وهذا استدلال ينقلب عليهم في إبطال كونه عالما بنفسه، لأنهم كما لم يجدوا في الشاهد علما يعلم به العالم معلومين على التفصيل، كذلك لم يجدوا في الشاهد نفْسًا يعلم به العالم معلومين على التفصيل، فيلزمهم على أصلهم إبطالُ كون الإله عالما بنفسه أو لنفسه، بمثل ما أبطلوا به كونه عالما بعلم، فإن أجازوا كونه على خلاف ما اعتبروه في الشاهد، نقضوا اعتلالهم.

❁ **ومنها قلب الاستدلال على المُسْتَدِلّ به إذا لم يكن قائلا بأصله:**

ومثاله في **العقليات**: استدلال من أجاز من القَدريَّة **تعرّي الأجسام من**

الألوان أو من الأكوان، بعضهم على بعض.

فإذا قال أبو هاشم للكعْبي: إذا أجزت وجود جسم لا كوْنَ فيه، فهلَّا أجزت وجوده بلا لون فيه، وكل واحد من الاستدلالين منقلب على أصحابه.

فأما أَصْحَابنا فلا يلزمهم من هذا الاستدلال شيء، لأنهم أحالوا تعري الأجسام من الألوان والأكوان ولم يفرقوا بينهما.

ومثاله **في الشرعيات**: استدلال **بعض العِرَاقِيّن** على **الشَّافِعيّ** بقوله: إذا أجزت **السّلَم** بلا أجل، فهلا أجزت **الكتابة** بلا أجل، فللشافعي قلبُ استدلاله عليه بأن يقول له: وأنت إذا أوجبت الأجل في السلم فهلا أوجبته في عقد كتابة.

ومثل هذا الاستدلال فاسدٌ في كل واحد منهما، لأن كل واحد منهما يُفرِّق بين الفرع الذي يسأل عنه، وبين الأصل الذي يبنى عليه، فإن كان أحد الخصمين مسوِّيا بين المسألتين، لم يُطلب بالفرق بينهما، كما بيناه من تسوية أَصْحَابنا بين اللون والكون في استحالة تعري الأجسام منهما[1].

ومثاله أيضا: تسوية أصحابنا بين الزكاة والكفارة بالمال، من جواز تقديمهما على وقت وجوبهما، وليس لأبي حنيفة أن يقول لمالك إذا أجزت **تقديم الكفارة على الحِنث**، فهلا أجزت تقديم الزكاة على الحول، ولا لمالك أن يقول لأبي حنيفة إذا أجزتم **تقديم الزكاة على الحول**، فهلا أجزت تقديم الكفارة على الحنث، لأن كل واحد منهما استدل على صاحبه بما لا يراه

(١) ما هنا أكثر تأصيلا مما في الكافية ص: ٢٢١.

دليلا، فينقلب عليه استدلاله في خلاف مذهبه.

فأما **الشَّافِعِيّ** فلا يطالب بالفرق بين هاتين المسألتين لأنه لا يفرق بينهما.

﴿*﴾ ومنها: أن يكونَ استدلال المستدل بشيء يفسد به مذهب خصمه فيعود عليه بإفساد مذهبه من الوجه الذي أفسد به قول خصمه.

كاستدلال **أَهْل الرأي** على أن التسمية ليست [٨٥/أ] آية من أوائل السور، بقولهم: لما لا يُكَفّر منكرها من أوائل السور، وجب أن لا يكون منها، فينقلب عليه بآية لم يكفر مثبتها من أوائل السور دل على أنها منها.

﴿*﴾ ومنها: انقلاب الاستدلال في أحد شِقَّي المسألة على المستدل به في الشق الآخر:

وذلك كاستدلال بعض **العِرَاقِيّين** على وجوب **الوتْر** بقوله: أن الليل أحد ظرْفَي الصلاة كالنهار، فإذا وجب في النهار عشر ركعات في الحضر، وجب في الليل عشر ركعات في الحضر، فينقلب عليه استدلالُه في شقّ السفر بأن المسافر إذا وجب عليه بالنهار ست ركعات، استحال أن يجب عليه في النهار أكثرُ منها.

ومن أوجب الوتر ثلاثا، فقد أوجب على المسافر بالنهار ست ركعات، وبالليل ثماني ركعات، فجعل عدد الركعات الواجبة بالليل أكثر من عددها بالنهار، هذا خلاف شرطه، لأنه أراد التسوية بين الليل والنهار، في وجوب ما يجب فيهما من الركعات، فصار شاهده على التسوية شاهدا عليه في وجوب الفرق بينهما.

❁ ومنها: **قلب الاستدلال على المستدل به من وجه يكون الحكم به أولى من الوجه الذي استدل المستدل به عليه؛**

ومثاله: استدلال **العِرَاقِيّ** على **اعتبار الطلاق بالنساء**، بقوله: إذا ملك الحرّ على أربع نسوة حرائر اثنيْ عشرة طلقة، وجب إذا ملك العبد نكاح حرّتين أن يملك عليهن ستّ طلقات، فملك نصف عدد طلقات الحر على أربع، كما ملك نصف منكوحاته الأربع، وهذا الاستدلال بالقلب أولى لأن الحرّ يملك من امرأتين حرتين ستَّ طلقات، فلو ملك العبد أيضا في امرأتين ست طلقات لساوى الحرَّ في ذلك، والواجب أن يكونَ ما يملك من الطلاق على امرأتين أقل مما يملكه الحر في امرأتين وهذا الاعتبار أولى من الاعتبار الأول[1].

❁ ومنها: قلب الاستدلال على المستدل به من غير الوجه الذي استدل به مع التضاد بين الحكمين؛

ومثاله: استدلال **العِرَاقِيّ** على قوله في زكاة البقر بأن الخمسين منها فيها مُسنّة وربع، بقوله: إن السن الواجبة في زكاة الغنم على الابتداء إذا عاد وجوبها، فإنما يعود بعد وقَصين، كبنت لبون لما وجبت في ست وثلاثين من الإبل، ثم عاد وجوبها بعد ست وسبعين، كان عودُها بعد وقْصين، وهذا ينقلب عليهم بأن السن العائد في زكاة النعم[2]، إنما يعود بعد سن كامل ولا يعود بعد شفعين وكسر، ولا يكون بينه وبين ما قبله كسر[3].

(١) الكافية ص: ٢٢٢.

(٢) كذا ولعل الصواب: الغنم؛ على ما يقتضيه السياق.

(٣) الكافية ص: ٢٢٢.



وكذلك استدلالهم في هذه المسألة بأن وقَص[١] البقر يجب أن لا يزيد على عشر، كالعشرة التي هي الوقص بين الثلاثين والأربعين؛ وهذا أيضا ينقلب عليهم بأن وقص البقر ممتد إلى أن لا يجب فيه كسر كالوقص الأول[٢].



(١) وقص بفتحتين، وقد تسكن القاف، والوقص من معانيه في اللغة: قصر العنق، كأنما رد في جوف الصدر. والكسر: يقال: وقصت عنقه أي: كسرت ودقت. وقد استعمل في الشرع: لما بين الفريضتين في أنصبة زكاة الإبل والبقر والغنم، أو هو: ما بين الفريضتين في الغنم والبقر، أو في البقر خاصة، وهو واحد الأوقاص. الموسوعة الفقهية الكويتية (١٩٠/٧).

(٢) الكافية ص: ٢٢٢.

الفصل الثالث من هذا الباب
في اشتراك السائل والمسؤول في الاستدلال بالنص

أمثلة هذا الفصل كثيرة ونذكر بعضها:

❁ فمنها استدلال أَهْل الرأْي على **توريث الخال وسائر ذوي الأرحام** بقول النبي ﷺ: «الخال وارث من لا وارث له»[1]، قالوا في هذا دليل على أن من خلّف خالا فهو وارثُه، لأنه لا وارث له سواه.

وقلَب من لا يرى توريث ذوي الأرحام هذا [٨٥/ب] الاستدلال عليهم من وجهين:

※ أحدهما: سقوط ميراث الخال من أحد الزوجين، لأنه لو ورث معه لكان وارثا مع وارث سواه، والنص يقتضي أنه لا يرث مع وارث آخر.

※ والوجه الثاني: أن الخبر يقتضي سقوط ميراثه مع العمّة، ومن زعم أن الخال مع العمة يرث الثلث ويكون الثلثان للعمة فقد خالف الخبر لأن الخبر اقتضى ميراثه ممن لا وارث له سواه، فصار النص الذي استدل به أَهْل

(١) أخرجه الترمذي برقم (٢١٠٤/بشار) في الفرائض، باب ما جاء في ميراث الخال، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب، وقد أرسله بعضهم ولم يذكر فيه عن عائشة؛ والنسائي في السنن الكبرى (١١٥/٦) في الفرائض، باب: ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عائشة في توريث الخال.

الرأْي في توريث الخال، دليلا عليهم من وجهين.

۞ ومنها: استدلال أَهْل الرأْي على أن **القاتل عمدا لا كفارة عليه** بقول الله ﷻ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، قالوا في هذا دليل على أن العامد لا كفارة عليه، وهذا استدلال منهم بمفهوم النص، ومنطوقه ينقلب دليلا عليهم لأن الخطأ قد يكون ضد الصواب، وقد يكون ضد العمد، فتعليق وجوب الكفارة على الخطأ، يعمّ الوجهين، سواء كان ضد الصواب أو ضد العمد[1].

وقس على هذا نظائره.

(١) الكافية ص: ٢٢٣.

الفصل الرابع من هذا الباب
في الاشتراك في الظاهر من وجهين

وأمثلة هذا الفصل أيضا كثيرة:

﴿۞﴾ منها: أن يستعمل السائل السؤال الظاهر في موضعين، وأحدهما مما لابد منه فيكون المصير إليه أولى:

وذلك كاستدلال أَهْل الرأْي على من غصب ساحة وبنى عليها، لم يجبر على قلعها من بنائه وردها على صاحبها، بقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[1]، ووجه قلب هذا الظاهر عليهم، أن في منع صاحبها منها إلحاقَ ضرر به، واستعمال هذا الخبر في هذا الشق أولى من استعماله في شق الغاصب، لأن الأمَّة أجمعت على أن الغاصب لابد من إيقاع ضروراته، وإنما اختلفوا في صفة الإضرار به:

فمنهم من قال بقلع المغصوب من بنائه، ومنهم من قال بإلزامه قيمته،

---

(١) هو من الأحاديث التي أجمع العلماء على معناها، وأخرجه مالك في الأقضية، باب: القضاء في المرفق رقم: (٦٠٠/الأعظمي) مرسلا، وهو من حديث عبادة بن الصامت ﷺ في حديث الأقضية رواه أحمد (٢٢٧٧٨/شعيب)، وابن ماجة (٢٣٤٠/شعيب) في الأحكام، باب: م بنى في حقه ما يضر جاره، ومن حديث ابن عباس عند أحمد (٢٨٦٥/شعيب)، وابن ماجه (٢٣٤١/شعيب)، ومن حديث ثعلبة بن أبي مالك عند ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢٢٠٠/الجوابرة)، ومن حديث أبي سعيد الخدري عند الحاكم رقم: (٢٣٥٨).

فكان حمل الخبر على شق المغصوب منه بنفي الضرر عنه أولى لأن الغاصب لابد من إلحاق ضررٍ مّا به.

۞ ومنها استدلال الفريقين بآية القروء، واستدلال من حملها على الأطهار أولى، لدلالة الاشتقاق عليه، كما نذكره في أمثلة الترجيح بعدَ هذا.

۞ ومنها اختلاف السائل والمسؤول في الاستدلال بآية واحدة لاختلاف القراءتين فيهما؛

كقوله في آية الوضوء: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، فإن من رأى المسح عليهما استدل بقراءة من خفَض الأرجل بالعطف على الرؤوس، ومن أوجب غسلهما استدل بقراءة من نصب الأرجل بالعطف على الوجوه والأيدي، وتأول قراءة من خفضها على معنى خفضه لها من أجل قرب الجوار[١].

۞ ومنها: **أن يتنازعا في ظاهر يحتمل تأويلين وأحدهما شاهده ظاهر آخر؛**

ومثاله[٢]: استدلال أَهْل الرأي على أن الشاك في عدد ركعاته إذا اعتدل الشك يتحرى، بقوله ﷺ: «إذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب»[٣]، وقلنا معناه التحري بالقصد إلى الصواب والبناء على اليقين، وهذا التأويل يساعده قول النبي ﷺ: «إذا شك أحدكم فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا [٨٦/أ]

(١) الكافية ص: ٢٢٤؛ وانظر أحكام القرآن لابن العربي ٢/٧٠ ـ ٧١.

(٢) الكافية ص: ٢٢٤.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ الشيخان من حديث عبد الله بن مسعود: البخاري في أبواب منها: (٤٠١) في القبلة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ومسلم رقم (٥٧٢) في المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له.




فليلغ الشك وليبن على ما استقين»[1].

﴿۞﴾ ومنها: أن يتنازعا في الظاهر من وجهين أحدهما أسبق إلى الفهم فيكون أولى من الآخر؛

ومثاله: استدلال أَهْل الرأْي على أن **جمع الطلقات الثلاث بدعة** بقول الله تعالى ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٧]، وأوجبوا بذلك تفريق عدد الطلقات[2]، وقلَبه عليهم **أهلُ الحجاز** في جواز تفريق الطلقات في طهْر واحد، وهذا الوجه أسبق إلى الفهم[3].

﴿۞﴾ ومنها: أن يكونَ الظاهر دليل أحد الخصمين في أحد شقّي المسألة ودليل الآخر في الشق الثاني في المسألة؛

كاستدلال أَهْل الرأْي على أن العبد يملك من امرأته الحرة ثلاث طلقات بقوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ إلى قوله ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٢٩ ـ ٢٣٠]، وقال مخالفوهم هذا بعينه دليل على أن الحر يملك من امرأته الأمَةِ ثلاث طلقات، واستعمال الآية في الشق الأكمل أولى[4]. وبالله التوفيق.

---

(١) أخرجه من حديث أبي سعيد الخدري: مسلم رقم (٥٧١) في المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، ومالك رقم (٩٢) في الصلاة، باب إتمام المصلي ما ذكر إذا شك في صلاته، وأبو داود رقم (١٠٢٤) في الصلاة، باب إذا صلى خمساً، والترمذي رقم (٣٩٦) في الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان.

(٢) أحكام القرآن للجصاص (٢/٧٣)، أحكام القرآن لابن العربي (١/٢٥٨)، أحكام القرآن للكيا الهراسي (١/١٦٤).

(٣) الكافية ص: ٢٢٤، غير أنه هنا يسمي المخالف وصاحب الكافية لا يسميه غالبا.

(٤) الكافية ص: ٢٢٥.

الفصل الخامس من هذا الباب

في قلب المعاني والعلل وانعكاسها

هذا الفصل يشتمل على أربعة فصول هذه ترجمتها إن شاء الله ﷻ:

❁ فصل منها: في أقسام القلب والعكس في العلل؛

❁ فصل: في أن قلب العِلّة وعكسها على صاحبها في ضد حكمها إلزام صحيح؛

❁ فصل: في بيان ما يكون قلبا صحيحا؛

❁ فصل: في القلب الفاسد وما يجري مجراه؛

وسنذكر في كل واحد من هذه الفصول مقتضاه، إن شاء الله تعالى.






الفصل الأول من فصول الفصل الخامس من باب القلب والعكس
في ذكر أقسامه وأنواعه

ذكَر بعض أَصْحَابنا أن قلب العِلّة معلولا والمعلول علة أقسامٌ:

❁ منها: أن يكونَ الحكم والعِلّة كلاهما عقليًا، فيصح فيه قلب العِلّة معلولا وقلب المعلول علة على حسب الخلاف فيه، ولا يجوز الاعتراض في مثله بإمكان عكسه في موضوعه مع الإقرار بأحد طرفيه؛

ومثاله: خلاف المعتزلة لنا في علم الله تعالى مع إقرارهم معنا بأنه عالم، وهذا إقرار بالحكم ونزاع في الصفة الموجبة، فنستدل بإثبات الحكم على إثبات الصفة.

وعلى العكس منه خلاف من زعم[1] أن الله له علم وليس بعالم، فنستدل عليه بإثبات الصفة على إثبات الحكم لأنه خلاف في الحكم مع تسليم الصفة الموجبة له، وليس لأحد أن يعترض على كل واحد من هذين الاستدلالين بإمكان عكسه، مع تسليمه أحد طرفيه، لأن كل واحد منها شاهد للآخر.

❁ ومنها: أن يكونَ الاعتلال وصفا عقليا والحكم شرعيا، فلا يصح دعوى القلب فيه لاستحالة أن يكونَ الحكم الشرعي علة للوصف العقلي؛

(١) سماه في الكافية الناشئ ص: ٢٢٨، فليراجع.

ومثاله: **إثبات الربا بالطعم والكيل، لا يجوز عكسه في إثباته مطعوما** أو مكيلا من أجل ثبوت الربا فيه.

﴿ ومنها: أن يكونَ الوصف والحكم كلاهما شرعيا، فيزداد بالعكس تقويةً، ويجوز في مثله قلب العِلّة معلولا والمعلول علة على حسب الخلاف فيه؛

ومثاله: **اعتلال الشَّافِعيّ رضي الله عنه في أن الذِّمي يصح ظهارُه ولعانه، لأنه** يصح[1] طلاقُه كالمسلم، ومن عكس هذا بأن المسلم [٨٦/ب] إنما صحَّ طلاقه لصحة ظهاره ولعانه، فهو مُبطل في اعتراضه، لأن الطلاق وإن كان علَّة لصحة الظهار واللّعان، أو كانت صحة الظهار واللعان علةً لصحة الطلاق، وجب منهما أن لا يفارق المعلول علته، ووجب من صحة أحدهما صحة الآخر، فإذا صح الطلاق من الذمي صح منه الظهار واللعان[2].

﴿ ومنها: أن يكونَ الحكم والعِلّة عقليّيْن أو شرعّيين، ولا يكون من الخصم إقرارٌ بوجوب أحد الطرفين، فيصح إفساده بإمكان عكسه؛

ومثاله **في العقليات**: قول من زعم **أن العَرَض يبقى في محلّه**، ولا يعدم إلا بطريان ضده في محله، فينعكس عليه قولُه بأن وجوده يمنع من طريان ضده عليه.

---

(١) في الأصل: لا يصح، والصواب حذف لام النفي، لأن الكلام لا يصح بدون حذفها، بدليل ما يأتي بعد.

(٢) صاحب الكافية مثل بقياس ظهار الذمي على طلاقه ص: ٢٢٩، غير أنه فصل كثيرا في جواز هذا القلب، في الشرعيات، وساق ما أورده المؤلف هنا من تأصيل في الجواب على من اعترض على هذا النوع من القياس.

ومثاله في **الشرعيات**: قول من زعم أن **الإمامة في الصلاة ترفع حكم الكُفْر**، لاستحالة اجتماعهما، فينعكس عليه بأن الكفر يرفع حكم الإمامة لأنها لا تصح مع وجود الكفر[1].

﴿❁﴾ ومنها: قلبُ العِلّة على المُعلّل في نفي حكم المُعتَلّ بها صريحا[2]، على قول من خصّ العِلّة.

وقد ذكرنا القلب الذي يورثه تخصيص العِلّة، وبيّنا أن ذلك يدل على فسادها لاستحالة كونها علة لحكمين متنافيين، وليس أحدهما أولى بها من الآخر مع الإمكان فيهما.



(١) مثل في الكافية ص: ٢٣٠، بمطلق الصلاة، والإمام هنا مثل بحكم الإمامة في الصلاة، فليتأمل.

(٢) غير واضحة في الأصل، والتقدير منّا. والله أعلم.

الفصل الثاني من فصول الفصل الخامس

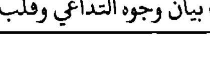
في بيان القلب والاشتراك في العِلّة

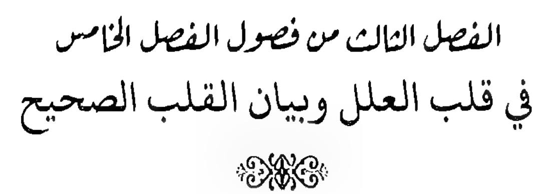
وهذا الفصل هو الكلام في كون القلب إلزاما صحيحا، فالذي يدل على أن قلب العِلّة على صاحبها في ضدّ حكمها إلزامٌ صحيح، اتفاقُهم على أنّ من استدل بظاهر خبر في تصحيح مذهبه، فبين له أن الخبر دليل على فساد قوله، كان الإلزام صحيحا وظهر به انقطاع المستدل الأول به.

وكذلك من نصب علة بتصحيح مذهبه بها، فانقلبت العِلّة في إفساد مذهبه بانقلابها عليه، يوجب انقطاعَه في تصحيح قوله بدلالته وعلته، وليس له الانتقال بإظهار فرق بين فرعه وأصله، فإن فرقه بينهما من جهة الإلزام يوجب عليه الفرق بينهما من جهة استدلاله، مع كونه مفرقا بين شيئين قد ادعى الجمعَ بينهما أوّلا.

وليس له ترجيح أحد حكْمَي العِلّة على الحكم الآخر، كما يرجح على علة تعارضها، لأنه يصحّ ترجيح الدلالة على غيرها، ولا يصح ترجيحُها على نفسها.







الفصل الثالث من فصول الفصل الخامس
في قلب العلل وبيان القلب الصحيح

وأمثلة هذا الفصل أكثر من أن نحصيها، ونذكر بعضها:

❁ فمنها: اعتلال **أَهْل الرأي في زكاة الخيل بأنها جنس من الحيوان** تُسام ابتغاء النَّسل والدَّر[1]، فيصح وجوب الزكاة في جنسه كالنّعم، وهذا يقلب عليهم في أنْ لا يجب في الواحد من جنسه الزكاة قياسا على النعم فهذا القلب على هذا الوجه صحيح.

ومنْ قلَب هذه العِلّة عليهم في التسوية بين ذكور الخيل وإناثها على الانفراد في حكم الزكاة قياسا على النعم، وقال: إن النعم لما وجب الزكاة في جنسها وجب في ذكورها المنفردة على الإناث، وفي إناثها المنفردة عن الذكور، ولما لم يجب الزكاة في ذكور الخيل إذا انفردت عن الإناث، لم تجب في إناثها ولا في جنسها، ليستوي الجنسان في حكم الزكاة وجوبا أو سقوطا، كان قلبُه فاسدا لأن تفسير علته على [٨٧/أ] هذا الوجه في الفرع خلاف تفسيرها في الأصل.

❁ ومنها: اعتلالهم في اعتبار **عدد الطلاق بالنساء**، بأنه ذو عدد يختلف بالرق والحرية قياسا على العدة، مقلوبٌ عليهم، فإن اعتباره بالمباشر له ومن

---

(١) الدر اللبن، لسان العرب مادة: درر.




يصدق فيه قياسا على العدة.

ومن القلب الصحيح أيضا ما يكون لفظ الحكم فيه من غير جنس لفظ الحكم المعلل المقلوب عليه؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في أن **دية العبد المقتول خطأ** يتحملها العاقلة، بأن القصاص مشروع في قتله عمدا، أو بأن الكفارة تجب في قتله خطأ، فوجب أن يكونَ بدلَه في الخطأ على العاقلة قياسا على الحر؛ فيقلب هذا عليهم بأن يقال لهم: والعِلّة توجب أن يكونَ حاملُ بدل نفسِه في الخطأ حاملَ بدل أطرافه في الخطأ، قياسا على الحر الذي تحملت العاقلة بدلَ نفسه وأطرافه، وإذا صح هذا وكان بدل أطراف العبد على الجاني كذلك بدل نفسه.

وكذلك كل علة لهم في إيجابهم **قتل الحر بالعبد** قياسا على الحرّ بالحر، ينقلب عليهم بأن لا يقتل به من لا يؤخذ أطرافه بأطرافه، فعلى هذا التصريح يصحّ القلب.

فأما من يعكس هذه العِلّة عليهم بأن يقول يجب التسوية فيه بين حكم الطرف والنفس، فعلّته فاسدة لأن حكمه مجمل.

ومن القلب الصحيح أيضا، أن تكون العِلّة في أحد شقي المسألة، وتنقلب على المعلل في شقها الآخر، وحكمها في الشقين صريح[1]؛

ومثاله: اعتلال أَهْل الرأْي في أن **العبد يملك من امرأته الحرة ثلاث طلقات**، بقولهم: إن الطلاق من حقوق النكاح كالظهار والإيلاء فكان ملك

(١) ويسمى القلب المبهم أنظر: الكافية ص: ٢٣٨.

العبد للظهار والإيلاء في امرأته الحرة كملك الحر منها، كذلك ملكه للطلاق من الحرة كملك الحر منها؛ فهذا اعتلال منهم في شقّ العبد، وينقلب عليهم في شقٍّ، بأن يقال: الحر يملك من الأمة ما ملك من الحرة من ظهار وإيلاء، وكذلك يملك من كل واحد منهما من الطلاق مثل ما يملكه من الأخرى، لأن كل واحد من الطلاق والظهار والإيلاء، حق من حقوق النكاح، على الوجه الذي ذكروه في اعتلالهم[1].

ومن القلب الصحيح أيضا أن تنصيب المعلل علتَه للحكم تنافي عموم جنس من الأجناس، ويقلبها عليه خصمه في نفي ذلك الحكم في بعض ذلك الجنس، فيكون قلبه صحيحا، ولأن المعلل قد ادعى عليه تأثيرها في أجزاء الجنس، وظهر بالقلب أنها غير مؤثرة في بعض الجنس، وفي ذلك بطلان دعواه الأولى.

ومتى صح قلب العِلّة على المعلل في ضد حكمها من أحد الوجوه التي ذكرناها، بطَل استدلالُه بها.



(١) الكافية ص: ٢٣٨.

الفصل الرابع من فصول الفصل الخامس في القلب

بيان وجوه القلب الفاسد

أحد وجوه القلب الفاسد ما يسميه الفقهاء **قلب التسوية**(١) ، وقد ذكرنا مثاله في زكاة الخيل في الفصل الذي قبل هذا الفصل ، ووجه فساده أن تفسير التسوية في الفرع خلاف تفسيرها في الأصل المقيس عليه ، فيصير حكم علة القالب مُجْملا ، والعِلّة تفسِّر المجملات فلا يجوز أن يكونَ حكمُها مجملا(٢) .

ومن وجوه القلب الفاسد أن يكونَ للعلة [٨٧/ب] تأثير على مذهب المعلّل ، ولا يكون لأوصافها تأثير على مذهب القالب .

ومثاله: **شافعي** اعتل في أن **الطلاق بلفظ البينونة رجعي** ، بأنه طلاق مدخول بها من غير بدل ولا كمال عدد ، كلفظ الطلاق الصريح ، فقلبها **العِرَاقِيّ** عليه بأنه طلاق مدخول بها من غير بدل ولا كمال عدد يوجب أن تعتبر فيه حقيقة لفظه ومقتضاه كالطلاق ؛ وهذا القلب فاسد لأن القالِب لو

(١) ويسمى أيضا قلب التفرقة ، ويسمى قلب الاعتبار ، كما في الكافية ص: ٢٣٨ ـ ٢٣٩ ، ومثاله: تعليلهم في نية الوضوء ، بأنه طهارة الماء ، فصحت بلا نية ، كإزالة النجاسة ؛ فيقول القالب: وجب أن يستوي فيه الجامد والمائع في حكم النية ، كإزالة النجاسة .

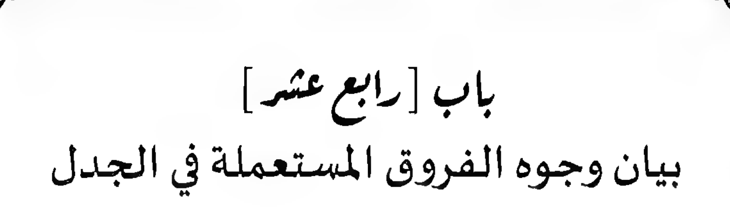
(٢) هذا أحد أوجه الخلاف في قبول "قلب التسوية" ، وناقش صاحب الكافية أوجها أخرى كالخلاف في قبول القلب بناء على الخلاف في قبول قياس التسوية ، والخلاف في اعتباره نقضا أو معارضة ، والخلاف في مقابلته بالصريح في موضع النزاع ، وقد فصل في الجواب على كل ذلك لاعتباره قلب التسوية قلبا صحيحا وانظر ص: ٢٣٨ ـ ٢٤٧ .

اقتصر على قوله: طلاق صادف مدخولا بها فوجب اعتبار حقيقة لفظه ومقتضاه كالطلاق، لصحَّ ذلك على أصله، من غير ضمّ البدل والعدد إليه، ولو اقتصر على ذلك بطَلَ قلبه مع إسقاطه بعض أوصاف علة المعلل.

وكذلك من زاد في علة الخصم وصفا، ثم علق على المزيد عليه والزيادة حكما هو ضدّ حكْم المعلِّل، لم يكن قالبا للعلة، وكان معارِضا بعلّة سواها، وتكون العِلّة الأولى أولى منها[1]؛ لما نذكره في باب الترجيح بعد هذا.



(١) سماه صاحب الكافية ص: ٢٤٧ قلب تغيير، وذكر أنه أضعف انواع القلب، وذكر الخلاف في ذلك، ونسب إلى أبي إسحاق الإسفراييني صحته، ومثاله: تعليلهم سقوط التشهد (أنه) ذكر لا يجري مجرى القراءة في خلال الصلاة فلا يكون واجبا كتسبيحات الركوع والسجود؛ فيقول القالب: ذكر في الصلاة لا يتوالى تكراره، فكان جنسه واجبا كالتكبير والقراءة.



باب [رابع عشر]

بيان وجوه الفروق المستعملة في الجدل

اعلم أن الفروق الجارية على ألسنة أهل الجدل أنواع:

منها: فروق في الأقوال والمذاهب.

ومنها: فروق في الأدلة ومحالّها.

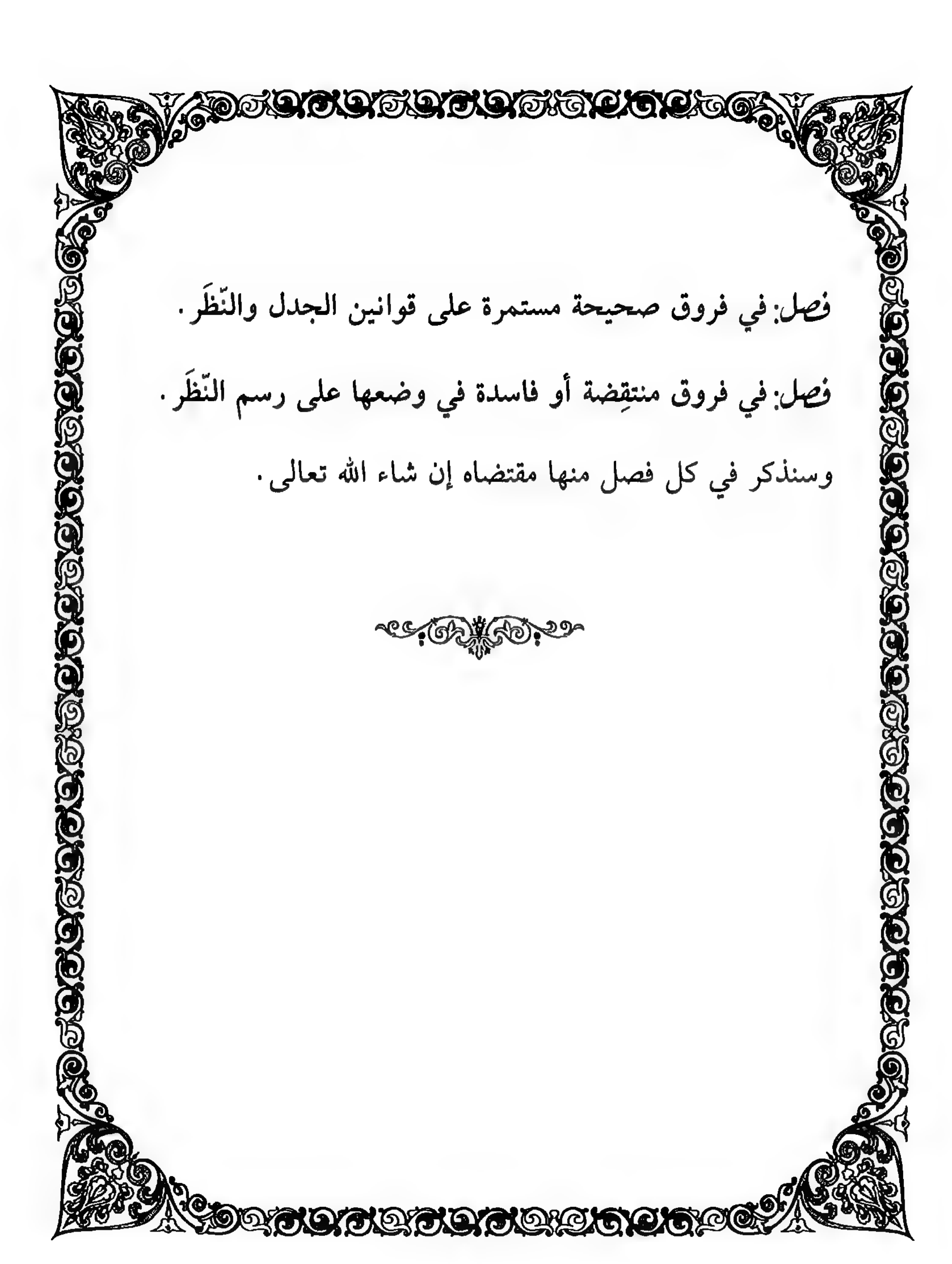
ومنها: فروق في أحكام الأدلة، على وجه يؤدي إلى تبعيض أحكام الدليل الواحد.

وكل واحد من هذه الأنواع ينقسم إلى صحيح وفاسد وتجمع هذه الأنواع وأقسامها خمسة فصول، هذه ترجمتها:

فصل: في فروق بين أشياء يعلم بالعقل استحالة الفرق بينها.

فصل: في بيان ما يوجب العقل من الفرق بين شيئين قد جمع بينهما جامع.

فصل: في فروق أجمعوا عليها واختلفوا في كيفيتها.



فصل: في فروق صحيحة مستمرة على قوانين الجدل والنّظَر.

فصل: في فروق منتقِضة أو فاسدة في وضعها على رسم النّظَر.

وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه إن شاء الله تعالى.

الفصل الأول

في بيان الفروق التي يُعلَم بالعقل استحالتُها

[الفروق الفاسدة في العقليات]

لهذا الفصل أمثلة كثيرة من العلوم العقلية:

❁ منها: فرْق أبي الهُذَيْل بين **أقسام كلام الله** ﷻ، وتقسيمه كلامه قسمين: قسم لا في محل وهو قوله للشيء كن، وباقي كلامه في محلّ، مع زعمه أن قوله للشيء: كن، من جنس قولنا: كن.

والعقل يوجب أن المتماثلين يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر، ولا يجوز اختصاص أحدهما بما يستحيل على الآخر.

❁ ومنها: فرْق النَّظّام في **مقدورات الله** ﷻ، وهو أن الله إذا خلق شيئا جسما أو عرَضا فيه صلاح لعبيده، لم يقدر على خلق ما لا صلاح للعبد فيه، من ذلك الجنس الذي خلقه، وإن كان مثل ما قد خلقه في الجنس والصفة والصورة.

والعقل يحيل التفرقة بين أجزاء الجنس الواحد في صحة كونها مقدورة أو غير مقدورة، وقول النَّظّام في هذه المسألة، قد ألجأه إلى أنْ زعم أن الله لا يقدر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة ذرة [٨٨/أ] ولا على أن يزيد في عذاب أهل

النار ذرّة، على قدر ما استحقوا منه، وإن كان المزيد من جنس المزيد عليه.

ومن جنس هذه البدعة قول **علي الأسواري**[1] وأتباعه من القَدريَّة إن الله تعالى يقدر على ما عِلِم أنه يخلقه، ولا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يخلُقه، وإن كان من جنس ما خلقه، هذا مع قوله بأن الإنسان قادر على الضدين، وإن كان فعل أحدَهما دون الآخر.

﴿*﴾ ومنها فرق الجُبَّائِي وابنه بين التأليف وعروّه من الأَعْرَاض، في أن التأليف عرَضٌ يوجد في محلَّين، ولا يصح وجود عرَض آخر سواه في محلين، والعقل يحيل وجود كل عرض في محلين.

﴿*﴾ ومنها قول الجُبَّائِي بإجازة كلام واحد في محالّ كثيرة، وفي مكان بعد ألف مكان من غير انتقال عن مكانه الأول إلى مكانه الثاني بل على وجه وجوده فيها كلها.

وهذا الحكم عنده مختص بالكلام وحده دون سائر الأَعْرَاض.

والعقل عند الجمهور قبلَه، يوجب التسوية بين الأَعْرَاض كلها، في استحالة وجود كل واحد منها في محلين في حالة واحدة.

﴿*﴾ ومنها: فرق البَصْريين من القَدريَّة بين إرادتين من جنس واحد في المحلّ، وذلك أنهم زعموا أن **إرادة الله من جنس إرادة الإنسان**، وإرادته لا في محل وإرادة الإنسان لابدّ لها من محل[2].

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) انظر أصول الدين للمؤلف ص: ١٢٢، والكتاب المتوسط للقاضي ابن العربي ص: ١٩٧ وما بعدها.

فإن زعموا أن فرْقهم بينهما كفرق الصِّفاتي بينهما في الحدوث والقدم، وفي أن إرادة الله محيطة بجميع ما يريد، وإرادة الإنسان متعلقة بمراد واحد، فقد أَحَالُوا في قياس فرْقهم على فَرْق الصِّفَاتِية، لأن الصِّفَاتِية لم يقولوا بأن إرادة الله من جنس الإرادات الحادثة، بل قالوا إن إرادته خلاف الحوادث كلها، فصح لهم الفرق بينهما في الأحكام الكثيرة لاختلافهما في ذاتيهما.

والبَصْريَّة من القَدريَّة قالت بأن إرادة الله من جنس إرادات الناس، إذا تعلَّقت بمراده، ففرْقُهم بعد ذلك بينهما، مع قولهم بتجانسهما، فرقٌ فاسد، يُحيلُه العقل.

﴿⁕﴾ ومنها: فَرْق الكَرَّامِيَّة المُجَسِّمَة بين **القول والكلام**، في دعواها أن الكلام قدرة على القول.

والعقلاء كلهم قبْلهم على أنَّ الكلام والقول شيء واحد، وإنما اختلفوا في معنى الكلام وحقيقته، ولم يفرق أحد منهم قبل هؤلاء المُجَسِّمَة بين الكلام والقول(١).

﴿⁕﴾ ومنها: فرقُهم أيضا بين **الحوادث في كونها مقدورة لله** ﷻ، وذلك أنهم زعموا أن الله تعالى إنما قدر الحوادث التي أحدثها في ذاته بزعمهم، ولم يكن قادرا على ما أحدثه في العالم من الأجسام والأَعْرَاض، وذلك أنهم قالوا إن الله خلق الحوادث التي حدثت فيه بقدرته، وخلق أجسام العالم وأعراضها، بقوله لا بقدرته.

فزعموا أنه يقدر على بعض الحوادث ولا يقدر على بعض، وإن كان

---

(١) أصول الدين ص: ١٢٥ وما بعدها.

هو المُحْدَث للكلّ منها.

والعقل لا يفرق بين حادث وحادث في كونهما مقدورين لمن أحدثهما.

ونظائر هذا كثيرة من فروق لأهل الأهواء، بين أشياء اقتضى العقل التسوية بينهما، ومتى سوَّى العقل بين شيئين في الحكم الواحد، بطَل فرقُ من فرّق بينهما في ذلك الحكم، سواء كان الشيئان من جنس واحد عند المفرق بينهما أو من جنسين.

[الفروق الفاسدة في الشرعيات]

وكذلك الأقيسة الشرعية إذا أوجبت التسوية بين أشياء، لم يجز لأحد أن يفرق بينهما في حكم من الأحكام إلا بنص صريح من الشرع [٨٨/ب] يوجب التفريق بينهما، فإن كان النصّ المفرق بينهما خبرا ضعيفا في إسناده، أو أثرا عن بعض الصحابة مع مخالفة أقرانه له، كان ذلك الفرق فاسدا.

ولهذا أنكر أصحابنا على أهل العراق فرقَهم بين نبيذ التمر ونبيذ الزبيب، في التوضي بأحدهما في السفر عند عدم الماء، من أجل خبر ضعيف الإسناد ورد في نبيذ التمر[١]، مع دلالة القياس الصحيح على أن حكم الأنبذة في باب الطهارة سواء.

وكذلك فرْقُهم بين صلاة الجنائز وسائر الصلوات، في أن القهقهة في صلاة الجنازة لا تنقض الطهارة، وينقضها في صلاة لها ركوع وسجود، مع دلالة القياس على أن ما كان حدثا في بعض الصلوات كان حدثا في سائرها.

---

(١) هو حديث ابن مسعود ليلة الجن، وقد تقدم تخريجه.



وكذلك فرْقهم بين رِجْل الدابة ويدِها في **ضمان الجناية**، وفرقهم بين عين الدابة وسائر أعضائها فيما يجب فيها من الغُرْم.

وفرْقهم بين دار الإسلام ودار الحرب في **إقامة الحدود**، وفي الربا مع أن الظواهر الموجبة للحدود والظواهر المحرمة للربا ليس فيها تفريق بين دار ودار.

ولهذا أنكر الجمهور على مالك فرقه بين ذنَب حمار القاضي وذنَب حمار صاحب الشوك، بإيجابه في ذنَب حمار القاضي، قيمة الحمار وفي الحمار الآخر ما نقص من القيمة، من غير نص يوجب الفرْق بينهما[1].

والقياس في الشرع والعقل يقتضي التسوية بين الحمارَين في غرامة ما تلف من أعضائهما.

فهذا وما أشبهه من الفروق بين ما يقتضي العقل والقياس الشرعي التسوية بينه وبين غيره من غير نص صحيح يوجب الفرق بينهما إن كان ذلك في الحكم الشرعي فهو فاسد في حكم النّظَر.

---

(١) وحجة المالكية في ذلك ما قاله الإمام القرافي: "الأصل أن يؤتي بعين المال مع الإمكان فإن أتى به كامل الذات والصفات برئ من عهدته أو ناقص الأوصاف جبر بالقيمة لأن الأوصاف ليست مثلية إلا أن تكون الأوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خللا كثيرا فإنه يضمن الجملة عندنا خلافا للشافعي كمن قطع ذنب بغلة القاضي ونحوه فإنه يتعذر بعد ذلك ركوبها على ذوي الهيئات" الفروق للقرافي (١/٢١٤).

الفصل الثاني من هذا الباب
في بيان الفروق التي لا بد منها
وإبطال قول من جمع بين ما يجب الفرق بينهما

أمثلة هذا الفصل نوعان:

❁ أحدهما: جمع[1] بين شيئين أو أمرين أو حالين دلّ العقل على الفرق بينهما وعلى استحالة الجمع بينهما.

❁ والنوع الثاني منها: مسائل شرعية وردت النصوص بالفرق بينهما، فتكون تلك النصوص أدلة على بطلان قول من جمع بينهما في الحكم الذي فرق النص بينهما فيه.

[النوع الأول من الجمع الفاسد: في العقليات]

وأمثلة النوع الأول من هذين النوعين كثيرة:

❁ منها: جمع أبي الهُذَيْل بين الحوادث الماضية وبين الحوادث في الزمان المستقبل، في كون الجميع متناهية، حتى زعم لأجل ذلك أن **الحوادث تنتهي في مقدورات الله** إلى غاية لا يكون الإله بعدها قادرا على إحداث شيء؛ ولم يعلم الجاهل الفرق بينهما، بأن الحوادث في الماضي يجب أن

(١) في الأصل "فرق"، والسياق يقتضي أن يكون بدل "فرق" "جمع". ويؤكده ما بعده من الأمثلة. والله أعلم.



يكونَ لها ابتداء لا حادث قبله ليصح البناء عليه، وليكون الفاعل لا محالة سابقا لفعله، ونفي النهاية عن الحوادث المستقبلة لا يمنع من صحة البناء على ما حدث منها ولا ينفي كون فاعلها سابقا لها.

۞ ومنها جمع النَّظّام بين أفعال **الحيوانات في دعواه أن أفعالها كلها جنس واحد**، وأنها كلها حركة وأن السكون حركة اعتماد، وأن العلوم والإرادات كلها من جنس الحركات، ومراده بهذا أن الأَعْرَاض كلَّها جنس واحد، وكلّها حركات فأما الألوان والطعوم والأصوات فهي عنده أجسام مختلفة [٨٩/أ] متداخلة.

والعقل دليل على اختلاف أنواع الأَعْرَاض، ومنها: ما يعلم مخالفته لغيره من الأَعْرَاض بالضرورة أو ما يجري مجرى الضرورة من أوائل العلوم؛

وقول النَّظّام بتجانس الأَعْرَاض كلِّها، يلجِؤه إلى القول بأن الإيمان بالله من جنس الكفر به، وإلى أن الحب من جنس البغض، وإلى أن يكونَ فعلُ النبي ﷺ بالمسلمين ودعوته لهم إلى الدين من جنس فعلِ إبليس بهم، ومن جنس دعوته إياهم إلى الضلالة.

والفرق بين هذه الأَعْرَاض مستقرّ عند مثبتي الأَعْرَاض في أوائل عقولهم، فمن جعلها كلَّها جنسا واحدا، فقد كابَر عقله.

ويلزم النَّظّام على قوْد أصلِه أن لا يغضب على من لَعنه، لأن قول القائل لعن الله النَّظّام عنده من جنس قوله ﷺ، فإن رضي لنفسه بهذا فهو به لائق.



۞ ومنها بدعة بعض القَدريَّة وهو المعروف بقاسم الدمشقي[1] فإنه زعم أن **حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها**، وأن حروف قول القائل لا إله إلا الله، هي حروف قول من زعم أن لا إله إلا المسيح، وأن الحروف التي ألفها النبي ﷺ في دعوته، هي الحروف التي ألفها الشيطان في تكذيبه، وأن الحروف التي في كتب ماني وزرادشت لا على معنى أنها من جنسها لكنها هي بأعيانها.

وقد علم العقلاء بأوائل عقولهم الفرقَ بين الحروف وتغايرها، فلم يكن قول من أنكر الفرق بينهما مكابرة وعنادا، أقل عنادا من قول السّوفْسطَائية.

ونظائر هذا في **العقليات** كثيرة، وفيما ذكرنا منها تنبيه على أشكالها.

[النوع الثاني من الجمع الفاسد: في الشرعيات]

۞ وأما النوع الثاني من أمثلة هذا الفصل، فأمور وردت النصوص الصحيحة بالفرق بينهما، فيبطل بها جمعُ منْ جمَع بينهما فيما دل النص على الفرق بينهما فيه؛

فمنها ورود النص بإجازة عقد المساقاة والنهي عن المخابرة، فمن جمع بينهما في الجواز أو في البطلان، فقد خالف النصّين.

وكذلك متى ورد النص بتخصيص شيء ما ببعض الأحكام، فمن جمع بينه وبين غيره في ذلك الحكم فجمعه باطل، والفرق بينهما في ذلك الحكم واجب.

(١) يرجع لتفصيل آرائه في الفرق بين الفرق (ص: ١٨٥).

ولهذا أمثلة:

﴿۞﴾ منها: **تخصيص النبي ﷺ بإباحة النكاح بلفظ الهبة في قوله:** ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فمن قاس عليه نكاح غيره فقياسُه باطل، والفرق بينه وبين غيره في هذا واجب، لتخصيص النص إياه بهذا الحكم.

﴿۞﴾ ومنها: **أن قائسا لو قاس جواز الأضحية بالجَذَع من المعز على أبي بُردة بطَلَ قياسه،** ولزمه الفرق بينهما من أجل قول النبي ﷺ لأبي بردة: «تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك»(١)

وكذلك قول من قاس **التُّهَمة في الأموال**، وفي قتل البهائم على التهَمة في قتل النفس، في حكم التغليظ في عدد الأيمان، وفي التبدئة بأيمان المدعي، فقياسُه باطل، لأن الفرق بينهما منصوصٌ عليه في الخبر الذي قيل فيه: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر إلا في القسامة»(٢).

والفرق بين الشيئين في الحكم [٨٩/ب] الشرعي بالنص، كالفرق بين شيئين فرّقَتِ الضرورة بينهما في العقليات، وهذا واضح في نفسه؛ وبالله التوفيق.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الحديث بهذا اللفظ أي بزيادة «إلا في القسامة» أخرجه البيهقى (١٢٣/٨)، وابن عساكر (٢٦/٧). والدارقطنى (١١١/٣) قال المناوي (٢٢٥/٣) وقال ابن حجر فى تخريج مختصر ابن الحاجب: هو حديث غريب معلول (٣٢٨/٢).



الفصل الثالث من هذا الباب
في فروق أجمعوا عليها واختلفوا في كيفيّتها

مثال هذا الفرق: اختلاف الفريقين في اشتراط **الأجل في عقْدَي السَّلَم والكتابة**، وذلك أن **الشَّافِعيّ** أوجب الأجل شرطا في صحة عقد الكتابة، ولم يوجبه في عقد السلَم بل أجازَه حالّا، وأوجب أبو حنيفة الأجل في عقد السلم، ولم يوجبه في عقد الكتابة بل أجاز الكتابة الحالَّة.

فأجمع الفريقان على الفرق بين المسألتين في الأجل، واختلفوا في كيفية الفرق بينهما، فإن قاس أحد الفريقين إحدى هاتين المسألتين على الأخرى في إثبات الأجل أو في إسقاطه، فقياسه باطل، لإجماعهما على افتراقهما فيما رام الجمع بينهما فيه.

فإذا اجتمع السائل والمسؤول على الفرق بين المسألتين، فليس لأحدهما قياس إحداهما على الأخرى في الحكم الذي فرقا فيه بينهما، سواء اتفقا على وجه الفرق بينهما أو اختلفا في كيفية الفرق بينهما، فإن كان لهما مخالف لا يفرق بينهما فله أن يقيس إحداهما على الأخرى في الإثبات إن أثبت، وفي النفي إن نفى.

ومثاله في **الشرعيات**: اختلافهم في **تقديم الزكاة على الحول وتقديم الكفارة على الحنث**، وذلك أن مالكا أجاز تقديم الكفارة على الحنث، ومنع

من تقديم زكاة النصاب على حَوْله، وأجاز أبو حنيفة تقديم الزكاة على الحول، ومنع من تقديم الكفارة على الحنث، فليس لمالك ولا لأبي حنيفة قياس إحدى المسألتين على الأخرى في جواز تقديم ما أجاز تقديمه، ولا في المنع من تقديم ما منع تقديمه، لقولهما جميعا بالفرق بينهما في ذلك.

و**الشَّافِعِيّ** مخالف لهما في المسألتين، لأنه أجاز تعجيل الزكاة على حولها وتقديم الكفارة بالمال على الحنث، فله إذا ناظر مالكا أن يقيس تعجيل الزكاة على تقديم الكفارة قبل الحنث في جوازهما، فإذا ناظر أبا حنيفة قاس جواز تقديم الكفارة بالمال على تقديم الزكاة على الحول في جوازه.

ومثاله في **العلوم العقلية**: اختلاف المعتزلة في جواز **تعري الجواهر من الألوان والأكوان**، وذلك أن **الكعبي** أجاز تعرِّيها من الأكوان وأحال تعريها من الألوان، وأجاز **الجُبَّائِي** وابنُه تعريها من الألوان، وأحالا تعريها من الأكوان، فليس لأحد هذين الفريقين قياس اللون على الكون في إجازة تعري الجوهر منه ولا في إحالته ولا قياس الكون على اللون في ذلك.

وشيخنا أبو الحسن **الأَشْعَري** مخالف لهما في ذلك لأنه قد أحال تعري الجواهر من الألوان والأكوان والطعوم والروائح، فله إذا ناظر الجُبَّائِي وابنَه أن يقيس اللون على الكون، وإذا ناظر الكعبي أن يقيس الكون على اللون في استحالة تعري الجوهر منهما.

وإذا أجمع السلف على التسوية بين مسألتين واختلفوا في كيفية التسوية بينهما، ففي جواز الفرق [٩٠/أ] بينهما خلاف.

ومسألة إجماع الصحابة على التسوية بين مسألتيْ: **زوج وأبوين، وزوجة وأبوين**[1]: فمنهم من فرض للأم فيهما ثلث المال كاملا وبه قال ابن عباس، ومنهم من فرض للأمّ فيهما ثلث الباقي من المال بعد نصيب الزوج والزوجة، وبه قال عليّ وزيد وابن مسعود واكثر الصحابة، وانقرض عصر الصحابة على هذا الخلاف مع إجماعهم على التسوية بين المسألتين في مقدار نصيب الأمّ، إمّا ثلث المال كاملا وإمّا ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين، ثم إن ابن سيرين فرّق بين المسألتين[2]، وفرض للأم الثلث كاملا في مسألة الزوجة والأبوين، وفرض لها ثلث الباقي في مسألة زوج وأبوين، فأخذ في المسألتين بقول ابن عباس وفي الأخرى بقول عليّ وزيد وابن مسعود.

وقد اختلفوا في مثل هذا الفرق: فمنهم من لم يعتبر خلاف المفرّق بينهما ومنهم من اعتبره، وهو الأصح إن شاء الله ﷻ؛ وبه التوفيق.



(١) المسألتان تسميان العمريتين؛ لأن عمر - رضي الله عنه - قضى فيهما بهذا القضاء، فاتبعه على ذلك عثمان، وزيد بن ثابت، وابن مسعود، وروي ذلك عن علي وبه قال الحسن، والثوري ومالك، والشافعي، - رضي الله عنهم -، وأصحاب الرأي. وانظر المغني لابن قدامة (٢٧٩/٦)، والفرائض وشرح آيات الوصية (ص: ٥٨) للإمام السهيلي.

(٢) المغني لابن قدامة (٤/٦).

الفصل الرابع من هذا الباب

في بيان فروق صحيحة مستمرة على قوانين الجدل

أحد وجوه الفروق الصحيحة:

أن يفرق المفرّق بين شيئيْن جمع المفرّق بينهما من أجل افتراقهما في نظير الحكم الذي رام الخصم الجمع بينهما فيه؛

ومثاله: **عراقي جمع بين المسلم والذمّي في جواز صرف زكاة الفطر** إليهما، بعلة أن كل واحدٍ منهما من أهل ملة، يجوز للمسلم نكاح نسائهم وأكل ذبائحهم؛ فقال **الشَّافِعيّ** إنهما مع اجتماعهما في النكاح والذبيحة، يجوز افتراقهما في جواز صرف زكاة الفطر إلى أحدهما دون الآخر، كما افترقا في جواز صرف زكوات[1] الأموال إلى المسلم منهما دون الكافر، وزكاة المال نظير زكاة الفطر، وافتراق المسلم والذمّي[2] في إحداهما دليل على افتراقهما في الأخرى.

❁ ومنها: أيضا افتراق المسألتين أو افتراق الأصل والفرع في حالين كما افترقا في نظير ذلك الحكم في الحالتين؛

ومثاله: عراقي استدل على **وجوب القَوَد على المسلم، إذا قتل ذمّيا**،

---

(١) في الأصل قبلها "زكاة" مفردة عليها تشطيب.

(٢) في الأصل قبلها كلمة: الكافر، عليها تشطيب.

والحرّ إذا قتل عبدا لِغَيره، بأن قاسَه على كافر قتل ذميا ثم أسلم وعلى عبد قتل عبدا ثم أعتق، في أن إسلامه وحرّيته لا يسقطان عنه القَوَد، ووجه الفرق بين الحالتين افتراقهما في الحدود التي هي نظائر القود، لأن القود من جملة الحدود، والحدود معتبرة بوقت الوجوب دون وقت الاستيفاء، ألا ترى أن العبد إذا زنا أو قذف أو شرب الخمر ثم أعتق كان حده على زناه وقذفه وشربه مثل حدود العبيد دون الأحرار، ولو أن ذميا زنا وقذف ثم لحق بدار الحرب فسُبِيَ منها واسْتُرِقّ، أُقيم عليه حدّ الزنا والقذف كما يقام على الأحرار، وإن كان في حال الإقامة عليه عبدا، كذلك القود معتبر بحال وجوبه دون حال استيفائه.

ومثاله في **العقليات**: أن البَصْري من القَدريَّة إذا قال للصفاتي: إذا أجزت كون الإله ﷻ مرئيا فهلا أجزت كونه ملموسا، جاز له أن يفرق بين الأمرين بأن يقول: فرّقت بين كونه [٩٠/ب] مرئيا وبين كونه ملموسا، كما فرّقنا جميعا بين كونه رائيا وبين كونه لامسا، فهذا فرق صحيح إن سُومح القدري في إلزامه، فأما على التحقيق فإن قياسه اللمس على الرؤية باطل، لأن اللون عندنا وعنده مرئيّ، ولا يجوز كونه ملموسا، وهذا نقض إلزامه.

ومن الفروق الصحيحة أيضا: أن يفرق المفرق بين مسألتين جمع خصمه بينهما بالفائدة في إحداهما دون الأخرى؛

ومثاله: **عراقي** قاس جواز إدخال **العمرة على الحج** على جواز إدخال الحج على العمرة، فللشافعي أن يفرق بينهما بأن من أدخل الحج على العمرة، استفاد بقرانه زيادة في أعمال نسكه، لأنه يزيد على أعمال عمرته

الوقوف بعرفة والبيتوتة بمزدلفة، ورمي الجمار وسائر سنن الحج، وإذا أحرم بالحج أولا ثم نوى العمرة لم يستفد بإحرام العمرة جنسا من الأعمال غير ما هو مشروع في حجه فلم يكن لإدخال العمرة على الحج فائدة.

❁ ومنها: الفرق بين أصل وفرع في حكم افترقا في اصل ذلك الحكم؛

ومثاله: **عراقي قاس الحج على الصلاة في إبطال الاستئجار عليهما**، فللشافعي أن يفرق بينهما بأن الاستئجار على العمل فرع النيابة في العمل، والحج والصلاة مفترقان في حكم النيابة، لأن النيابة في الحج صحيحة وهي في الصلاة فاسدة، وإذا افترق الحج والصلاة في النيابة افترقا في الاستئجار على النيابة، لأن الافتراق في أصل الحكم يوجب الافتراق في فرعه.

❁ ومنها: الفرق بين مسألتين جمع الخصم بينهما بأنَّ وصف العِلّة لا يلتأم بينهما على وجه واحد؛

ومثاله: **عراقي اعتل في أن زكاة فطر المرأة لا يكون على زوجها** بأن قال: استحقاقها النفقة عليه بعقد واقع على المنافع، فلا يجب به فعل الزكاة كالإجارة، فقيل له إن الأجرة في الإجارة ليست بنفقة على الأجير بل الأجرة للأجير بمنزلة المهر للمرأة وليس للأجير شيء بإزاء نفقة المرأة فلا يلتئم الجمع بينهما من هذا الوجه، وإن دخل هذا المثال في المنع عن صحة وصف الأصل في الأصل أو في الفرع جاز.

❁ ومنها: الفرق بين الأصل والفرع في افتراقهما في معنى اسميهما؛

ومثاله: **عراقي قاس الخُطبة للجمعة على الأذان**، في أن كل واحد منهما

ذكرٌ مشروع يصح مع حضور من تنعقد بهم الجمعة، فإن كل واحد منهما ذِكْر مشروع قبل الصلاة، فلم يكن من شرطه الاجتماع؛ فقيل له: الفرق بينهما أن كل واحد منهما مقتبس معناه من لفظه، فالخطبة من المخاطبة بخطاب جامع منظوم، ولا يحصل هذا المعنى إلا بحضرة المخاطبين، والأذان معناه الإعلام والدعاء إلى الصلاة، ويصح إعلام البعيد بالنداء والدعاء، وإنما يدعى الغائب دون الحاضر، فلذلك لم يكن حضور من يدعى شرطا فيها.

ونظير هذا الفرق، تفريقُ أصحابنا بين **الحوالة والضمان**، بأن الحوالة من تحويل الحق من ذمة إلى غيرها، فلذلك بطَل الرجوع بعدها إلى ذمة المُحيل، والضمان من ضمّ ذمة إلى ذمة، فلذلك جاز للمضمون له مطالبة من شاء من الضامن والمضمون عنه.

وبعد هذه المسألة، فروق يستعملها أهل الجدل من جهة علة للمفرق يفرق بين أصل خصمه وفرعه، هي مشهورة في **مسائل الخلاف**، فلذلك لم نوردها والله أعلم.






الفصل الخامس من هذا الباب
في بيان وجوه الفروق الفاسدة

[٩١/أ] أظهر وجوه الفساد في الفروق انتقاضُها، ولذلك أمثلة:

❁ منها: قولُ من قاس طلاق السكران وظهارَه على طلاق المجنون والنائم وظهارهما، بعلة زوال القصد منهما، فإذا فرّق **العِرَاقِيّ** بينهما بأن النائم والمجنون معذوران في حالتهما، فجاز التفرقة بينهما في الطلاق والظهار، والسّكران غير معذور في سكره فلا أثر له فيه، انتَقَض هذا الفرقُ بارتداد السكران فإن القتل يؤخر عنه إلى إفاقته، كما يؤخر عن الحامل المرتدّة إلى حين وضع حملها، وإن كانت الحامل معذورة في حملها، ولم يكن السكران معذورا في سكره.

❁ ومنها: أن **الشَّافِعِيّ** إذا قاس قتلا من الخطأ على نوع آخر من الخطأ، في حرمان الإرث بهما، وفرق **العِرَاقِيّ** بين الخطأين، بأن الخطأ الموجِب للكفارة يمنع الإرث، وهو ما كان بالمباشرة وما لا كفارة فيه كالقتل بالسبب، كوضع الحجر ونحو ذلك، لا يمنع الإرث، ففرْقُه على أصله منتقِض بالقتل عمدا، فإنه يحرم الميراث ولا يوجب الكفارة، وإن مانعه **الشَّافِعِيّ** في فرقه، بإيجابه الكفارة في وجوه القتل خطأ وفي العمد أيضا جاز.

❁ ومنها: **شافعي** قاس العبد إذا أحرم بحج أو عمرة بإذن سيده في أنه




ليس للسيد منعه عن الخروج منه، وفي أنه لو باعه بعد ذلك لم يكن للمشتري تحليله عن إحرامه على الإباحة بإذن سيده، في أنه ليس للسيد فسخه عليه، ولا لمشتريه بعد ذلك إخراجه منه.

فإذا فرق **العِرَاقِيّ** بينهما بأن إذنَه محتاج إليه في صحة عقد النكاح، فلذلك كان إذنُه له فيه مانعا من القَوَد فيه، والإحرام من العبد يصح بغير إذن السيد، ثم يكون للسيد إخراجه منه، فلم يكن لإذنه تأثير في صحة الإحرام، وصار كإحرامه بغير إذنه فله إخراجه منه، فهذا الفرق منتقِض بالحرة العاقلة تزوِّج نفسَها عنده، فيصح النكاح بغير إذن وليها، ويكون للولي عليها الاعتراض، إن زوّجت نفسها من غير كفء، أو بدون مهر مثلها، ثم لو أذن لها في النكاح لم يكن له فسخ النكاح عليها بعد ذلك عندهم، وإن لم يكن لإذنه تأثير في صحة عقد الزواج، فبان بما ذكرناه فساد فرقهم الذي ذكروه.

۞ **ومنها أيضا شافعي قاس الأب والأجنبي إذا اشتركا في القتل عمدا**، في أن سقوط القَوَد عن الأب لا يوجب سقوطه عن الأجنبي، على العامِدَين إذا عفيَ عن أحدهما، لم يسقط بذلك القود عن الآخر، فإذا فرق **العِرَاقِيّ** بينهما بأن السقوط في مسألة الأب والأجنبي اتصل بأصل الجناية، وفي مسألة الأجنبيين وجب القصاص عليهما، ثم سقط عن أحدهما بعفوٍ عارض، بطَل هذا الفرقُ، بمن جرح غيرَه جُرحيْن، أحدهما معفوّ عنه والآخر مأخوذٌ به، كما لو جرحه مرتدّا ثم جرَحه مسلما، ومات المجروح منهما، فلا قود.

وكذلك لو جرحه جراحتين ليست واحدة منهما معفوا عنها وماتَ المجروح منهما، ثم عفا ورثتُه عن إحدى الجراحتين، سقط القود، ولم يفترق

الحكم بين العفو المتصل بالجناية، والعفو الطارئ على الجناية، في سقوط القود وبطل بذلك الفرق الذي [٩١/ب] اعتبره من هذه الجهة.

۞ ومن وجوه فساد الفروق: أن يفرق المُفرِّق بين مسألتين في حكم مع جمعه بينهما في نظير ذلك الحكم أو في بدله؛

ومثاله: فرق مالك بين **القتل غِيلةً وبين القتل على وجه آخر**، في وجوب القود بالغيلة على الأب والجد دون غيرهما، مع قوله بأن القتلين لا يختلفان في تغليظ الدية التي هي بدل القود وتخفيفها، فإذا لم يختلف في البدل لم يختلفا في القَوَد الذي هو الأصل، وجب استواؤهما فيه إثباتا أو نفيا، كما استويا في صفة الدية.

۞ ومن وجوه فساد الفروق: أن يكونَ الفرق بين جنس الشيء وأبعاضه، وبين النَّفْس والطرف، في حكمين يشتركان فيه:

كفرق أهل العراق بين نفس العبد وأطرافه، في اقتصاص الحر بنفسه من غير اقتصاص طرفه بطرف العبد.

وكفرقهم بين قتل المرأة الرجل مع قوله بأن يده لا تقطع بيدها.

وقالوا أيضا أن من قتل جماعة قتل بهم ولا دية في ماله، ولو قطع يديْ رجلين قطعت يده بهما، وأخذت منه دية يد بينهما؛ وقلنا يقاد في النفس والطرف بالأول، وللباقين الدية، وفرقهم بين النفس والطرف باطل كما ذكرناه.

۞ ومنها: فرق بين الشيء وأضعافه في حكم واحد؛

كفرق أهل العراق بين من شكّ في صلاته مرة واحدة فلم يدر أثلاثا

صلى أم أربعا، وبين من اعتاد الشك فقالوا في المرة الواحدة أن صلاته تبطل وإذا اعتاد تحرّى لها.

وقلنا في الحالتين يبني على اليقين كما لو شك هل صلى أم لا؟ لم تفترق فيه المرة الواحدة والمعتادة.

❁ ومنها: أن يفرق المفرِّق بين شيئين على وجه لا يكون لفرقه أصل ولا نظير في الأصول؛

كفرق أهل العراق بين **الذكر والأنثى في جنين الأمَة**، وقولهم إن كان ذكرا ففيه نصف قيمته لو كان حيا، وإن كان أنثى ففيها عشر قيمتها لو كانت حية[1]، وهذا فرق لا أصل له، لأنه ليس فيه نص يثبت به، ولا هو على قياس الديات التي يفضل فيه الذكر على الأنثى، ولا على قياس القيم التي تعتبر بها بالغةً ما بلغتْ.

ولهذا نظائر كثيرة وفيما ذكرناه منه كفاية، وبالله التوفيق.



(١) في الأصل: لو كان حيا.

باب [خامس عشر]
بيان وجوه الترجيحات وأقسامها

[مقدمة: في أن الترجيح لا يَعْني المصوِّبَةَ في الاجتهاد]

اعلم أن الترجيحات بين الظواهر والأخبار المتعارضة، والترجيح بين الأدلة المتعارضة، إنما يصح على قول من رأى المصيب في الفروع الشرعية واحدا، فأما من زعم أن كل مجتهد في الشرعيات مصيب، فلا معنى على أصله لترجيح ظاهر على ظاهر، ولا لترجيح علة على علة، لأن علل المعللين في الفروع وأدلتَهم على اختلافها، صوابٌ عنده، وكلها أدلة لله سبحانه نصبَها لمن ظفِر بها، ولا يجوز أن يقال إن بعض دلائل الله سبحانه أولى من بعض.

وإنما يصح الترجيح على قول من قال إن دليل الله في المتعارضيْن واحد، وما يعارضه شبهة، فيصح على هذا الأصل أن يقال أن المترجّح منهما على ما يعارضه بقوته في نفسه أو شهادة الأصول له أو بدلالة تقوّيه هو الدليل دون ما يعارضه.

فإذا صحت هذه المقدمة[1]، وجدنا بعدها أمثلةَ الترجيحات وأقسامَها

() قلت: لا نظن أن هذه المقدمة تصحّ، لأن مآلها إلى تكافؤ الأدلة، وهو ما يرفضه المؤلف رفضا باتا، بل الحق أن الترجيح مطلوب من الفريقين، أعني المخطأة والمصوبة، وعلى ذلك جرت عادة الأصوليين في باب الترجيح وانظر تفاصيله في البحر المحيط (١١٩/٨ وما بعدها).



أنواعا، يجمعها فصولٌ عشرة، هذه ترجمتها [١/٩٢]:

فصل: في ترجيح المذهب على المذهب في العقليات على الجملة.

فصل: في ترجيح المذهب على المذهب في الشرعيات على الجملة.

فصل: في ترجيح أحد الظاهرين على الآخر في باب النسخ إذا أمكن فيهما على البدل.

فصل: في ترجيح أحد الظاهرين على الآخر من جهة البناء والترتيب.

فصل: في ترجيح أحد الاستدلالين على الآخر من جهة الظواهر.

فصل: في بيان وجوه ترجيح العلل بعضها على بعض في الجملة.

فصل: في ترجيح العلل بعضها على بعض بمراتبها.

فصل: في ترجيح بعض العلل على بعض بما يقاربها من الأوصاف.

فصل: في ترجيح أحد وجْهي الاستدلال على الوجه الآخر من دلالة واحدة.

فصل: في ترجيح بعض الفروق على بعض.

فهذه فصول هذا الباب، وسنذكر في كل فصل منها مقتضاه على شرطه إن شاء الله ﷻ.

الفصل الأول من هذا الباب
في ترجيح المذهب على المذهب في العقليّات على الجملة

مما يرجح مذهب الصِّفَاتِية من أهل السنة، على مذاهب أهل الأهواء من الرافضة والخوارج والقَدريَّة والنجّارية والجَهْمية، عدم التكفير بين أهل السنة من بعضهم لبعض في أصول الدين وفروعه؛

وقد وجدنا كل صنف من أصناف أهل الأهواء فِرَقا يكفر بعضُهم بعضا:

[تكفير الروافض بعضهم بعضا]

وذلك أن الروافض منها الكاملية[1] الذين أكفروا أصحاب النبي ﷺ بتركها بيعة عَليّ رضي الله عنه، وأكفروا عليا بتركه قتالهم، والباقون من الروافض أكفروا الكاملية منهم بإكفارهم عليّا.

وزعمت السبائية[2] أن عليا لم يمت وأنه في السحاب، وعرَّضوا بإلاهيته وبإلاهية الأئمة، وبإلاهية أبي الخطاب.

---

(١) الكاملية: هؤلاء أتباع رجل من الرافضة كان يعرف بأبى كامل وكان يزعم أن الصحابة كفروا بتركهم بيعة على وكفر على بتركه قتالهم وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين وكان بشار بن برد الشاعر الأعمى على هذا المذهب، الفرق بين الفرق (ص: ٣٩).

(٢) السبائية: اتباع عبد الله بن سبا الذى غلا في على رضى الله عنه وزعم انه كان نبيا ثم غلا فيه حتى زعم انه إله ودعا الى ذلك قوما من غواة الكوفة ورفع خبرهم الى على رضى الله عنه فامر بإحراق قوم منهم في حفرتين الفرق بين الفرق (ص: ٢٢٣).

وادعت البيانية[1] منهم إلاهية بيان بن سمعان، وأكفروا من لم يقل بذلك منهم، وأكفرهم الذين قالوا بإمامة علي ﷺ، من غير دعوى إلاهيته والنبوة فيه.

ووجدنا الهشامية[2] منهم مجسمة يكفرها من لم يقل بالتجسيم، ووجدنا الكيسانية[3] منهم تجيز على الله سبحانه البَداء ويكفرها من ينكر البداء منهم.

[تكفير الخوارج بعضهم بعضا]

ووجدنا النجْدات[4] من الخوارج مكفرة للأزارقة في استحلالها قتل

---

(١) البيانية: اتباع بيان بن سمعان التميمى وهم الذين زعموا أن الإمامة صارت من محمد بن الحنفية الى ابنه أبى هاشم عبد الله ابن محمد ثم صارت من ابى هاشم الى بيان بن سمعان بوصيته إليه واختلف هؤلاء في بيان زعيمهم فمنهم من زعم انه كان نبيا وانه نسخ بعض شريعة محمد ﷺ ومنهم من زعم انه كان إلها وذكر هؤلاء أن بيانا قال لهم إن روح الإله تناسخت فى الأنبياء والأئمة حتى صارت الى أبى هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية ثم انتقلت إليه منه يعنى نفسه فادعى لنفسه الربوبية على مذهب الحلولية الفرق بين الفرق (ص: ٢٢٧).

(٢) الهشامية: فرقتان فرقة تنسب الى هشام ابن الحكم الرافض والفرقة الثانية تنسب الى هشام بن سالم الجواليقى وكلتا الفرقتان قد ضمت الى خيرتها في الامامة وضلالتها في التجسيم وبدعتها فى التشبيه الفرق بين الفرق (ص: ٤٧ ـ ٤٨).

(٣) الكيسانية: هؤلاء اتباع المختار بن ابى عبيد الثقفى الذي قام بثأر الحسين بن على بن ابي طالب وقتل اكثر الذين قتلوا حسينا بكربلاء وكان المختار ويقال له كيسان وقيل أنه أخذ مقالته عن مولى لعلى ﷺ كان اسمه كيسان وافترقت الكيسابية فرقا يجمعها شيئان أحدهما قولهم بإمامة محمد ابن الحنفية وإليه كان يدعو المختار بن ابى عبيد والثاني قولهم بجواز البدء على الله ﷻ ولهذه البدعة قال بتكفيرهم كل من لا يجيز البدء على الله سبحانه، الفرق بين الفرق (ص: ٢٧).

(٤) النجدات: اتباع نجدة بن عامر الحنفى وكان السبب في رياسته أن نافع بن الأزرق لما أظهر البراءة من القعدة عنه إن كانوا على رأيه وسماهم مشركين واستحل قتل أطفال مخالفيه=

الذراري والنساء من مخالفيهم وفي تكفيرها للقَعَدة[1] عليهم من مخالفيهم، وأكفر أكثرُ فرقهم النجدات منهم في إبطالهم حد الخمر، وفي قولهم بأن المخطئ في اجتهاده في الحلال والحرام معذور، وفي موالاتهم لأصحاب الحدود من موافقيهم.

وجمهور الخوارج مع فرق الإسلام يكفرون الميمونية[2] في إجازتها نكاح بنات البنات وبنات البنين.

والجمهور منهم ومن غيرهم يكفرون اليزيدية منهم الذين قالوا بظهور نبي من العجم في آخر الزمان، ينزل عليه كتاب من السماء بشريعة غير شريعة محمد ﷺ.

[تكفير القدرية بعضهم بعضا]

ووجدنا القَدريَّة أصنافا يكفر بعضهم بعضا:

فالجمهور منهم يُكْفرون أبا الهُذَيْل في قوله بفناء مقدورات الله ﷻ حتى لا يكون عند ذلك قادرا على إحداث شيء ولا على إفنائه، وقد أكفروا النَّظّام

= ونسائهم وفارقه أبو قديل وعطية الحنفى وراشد الطويل ومقلاص وأيوب الأزرق وجماعة من اتباعهم وذهبوا الى اليمامة فاستقبلهم نجدة بن عامر في جند من الخوارج (...) وأقاموا على إمامة نجدة الى أن اختلفوا عليه في أمور نقموها منه فلما اختلفوا عليه صاروا ثلاث؛ الفرق بين الفرق (ص: ٦٦ ـ ٦٧).

(١) في الأصل (للعقدة)، والتصويب من كتاب الفرق بين الفرق (ص: ٦٣).

(٢) الميمونية: اتباع رجل من الخوارج الشخرية كان اسمه ميمونا وكان على مذهب العجاردة من الخوارج ثم انه خالف العجاردة فى الإرادة والقدر والاستطاعة وقال في هذه الأبواب الثلاثة بقول القدرية المعتزلة؛ الفرق بين الفرق (ص: ٢٦٤).

في قوله بأن الله لا يقدر على أن يزيد في نعيم أهل الجنة ولا على أن ينقص من عذاب أهل النار، ولا على نقصان شيء من نعيم أهل الجنة ولا على زيادة شيء في عذاب أهل النار، لدعواه بأن الزيادة على ذلك والنقصان منه ظلم وهو غير مقدور [٩٢/ب] له.

وأكفروه في نفيه تناهي الأجزاء في الانقسام، وفي قوله بالطَّفرة، وفي قوله بان أفعال الحيوانات كلها جنس واحد وهي الحركة، وأن الإيمان من جنس الكفر، وأن الأَعْرَاض كلها جنس واحد، وأكفروه في قوله بأن نظم القرآن غير معجز، وأن الناس قادرون على الإتيان بمثله، وبما هو أفصح منه، وضلّلوه في قوله بأن الحيات والعقارب والكلاب والخنازير والسباع كلها تحشر إلى الجنة، حشره الله إلى مأواها.

وأكفروا الأسواري[١] منهم في قوله: إن الله لا يقدر أن يفعل ما علم أنه لا يفعله، وإن كان من جنس ما فعله.

وأكفرا بشر بن المعتمر[٢] في قوله بأن الإنسان يجوز أن يحدث الألوان والطعوم والروائح والإدراكات بأسباب يتولد منها هذه الأفعال.

وأكفروا هشام الفُوَطي[٣] وعبَّاد بن سلمان[٤] في قولهما بأن الأَعْرَاض ليس فيها دلالة على الله، ولا على رسله، ولا على شيء من دينه.

وأكفروا المعروف منهم بأحمد بن حائط في قوله بتناسخ الأرواح في

(١) تقدمت ترجمته.
(٢) تقدمت ترجمته.
(٣) تقدمت ترجمته.
(٤) تقدمت ترجمته.

القوالب، وفي قوله بأن المسيح الإله يحاسب الخلق في الآخرة، غير أنه مُحْدَث.

وأكفروا المعروف منهم بمعمر في قوله بأن الله ما خلق شيئا من الأَعْرَاض، وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا سمعا ولا بصرا ولا صحة ولا مرضا ولا قدرة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا رائحة ولا حركة، وأن هذه الأَعْرَاض كلّها من أفعال الأجسام دون الله ﷻ، وأكفروه في قوله بأعراض لا نهاية لها، وفي قوله بأن الإنسان شيء غير الجسد المعروف به، وأنه ليس في جوفه أو في جزء منه، ولا خارج منه، ولا متحرك ولا ساكن، مع كونه عالما قادرا مدبرا للجسد.

وأكفروا ثمامة[1] في قوله إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، لأن هذا القول يؤديه إلى إبطال دلالة الحوادث على صانعها.

وأكفروا البهْشميّة المتأخرة منهم في قولهم بأن لله أحوالا هي غير معقولة ولا مجهولة ولا هي أشياء ولا يقال أنها ليست بأشياء، وفي قوله باستحقاق الذم والعقاب لا على ذنب.

ولا خَلَف لهم إلا وهو مُكْفر لأسلافه، وأسلافهم يكْفرون أخلافهم.

[تكفير النجارية بعضهم بعضا]

وكذلك النجّارية فرق يكفر بعضها بعضا كتكفير الزعفرانية الأولى منهم للمُسْتدْرِكة، وتكفير المستدركة منهم للزعفرانية وللبرغوثية[2].

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) انظر الفرق بين الفرق ص: ١٩٥ ـ ١٩٧.

وعلى هذا يجري فرقُ أهل الأهواء بعضها بعضا.

[امتناع الصِّفَاتِية عن التكفير]

فأما الصِّفَاتِية من أهل السنة والجماعة فإن المتكلمين منهم كالحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد(١) وعبد العزيز المكي(٢)، والحسين بن الفضل البجلي(٣)، وأبي العباس القلانسي(٤) وأبي العلاء محارب(٥) وأبي الحسن

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) عبد الْعَزِيز بن يحيى بن عبد الْعَزِيز بن مُسلم بن مَيْمُون الكنانى المكى، الذى ينْسب إِلَيْهِ كتاب الحَيدة، وَهُوَ قَلِيل الحَدِيث، وَيُقَال كَانَ يلقب بالغول لدمامة منظره، قَالَ الْخَطِيب: وَكَانَ من أهل الْعلم وَالْفضل وَله مصنفات عدَّة، وَكَانَ مِمَّن تفقه بالشافعى واشتهر بِصُحْبَتِهِ، وَقَالَ دَاوُد بن على الظاهرى: كَانَ عبد الْعَزِيز بن يحيى أحد أَتبَاع الشافعى والمقتبسين عَنهُ وَقد طَالَتْ صحبته لَهُ وَخرج مَعَه إِلَى الْيمن، وآثار الشافعى فى كتب عبد الْعَزِيز ظَاهِرَة، قلت وعَلى أنه كَانَ ناصرا للسّنة فى نفى خلق الْقُرْآن كَمَا دلّت عَلَيْهِ مناظرته مَعَ بشر، وَكتاب الحيدة الْمَنْسُوب إِلَيْهِ فِيهِ أُمُور مستشنعة، لكنه كَمَا قَالَ الذهبى لم يَصح إِسْنَاده إِلَيْهِ وَلَا ثَبت أَنه من كَلَامه فَلَعَلَّهُ وضع عَلَيْهِ؛ تاريخ بغداد (١٢/٢١٢)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢/١٤٤).

(٣) الحُسَيْن بن الفضل بن عمير البجلي الكُوفيُّ النَّيْسَابوريُّ أبو عَليّ، المفسر الأديب إمام عصره في معاني القرآن. قَالَ الحاكم: أقدمه عبد الله بن طاهر معه نَيْسَابُور سنة سبع عشرة ومائتين وابتاع لَهُ الدار المشهورة به بدار عزرة، فسكنها. وبقي يعلم الناس العلم، ويفتي في تِلْكَ الدار إلى أن تُوُفِّي يوم الثلاثاء لخمسٍ بقين من شعبان سنة ٢٨٢ هـ تاريخ الإسلام ت بشار (٦/٧٤٢) لسان الميزان ت أبي غدة (٣/٢٠٢).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) محارب بن مُحَمَّد بن محارب أَبُو العلاء القاضي الفقيه الشَّافِعِيّ السَّدُوسي من وُلْدَ محارب بن دثار، تُوُفِّي فجاءة ليلة الاثنين، ودفن يوم الاثنين لثمان خلون من جمادى الآخرة سنة (ت ٣٥٩هـ) وَكَانَ عالما بالأصول، وَلَهُ مصنف في الرد عَلَى لمخالفين من القدرية والجهمية والرافضة، وغيرهم. تاريخ بغداد ت بشار (١٥/٣٧١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٤٧٧).

الأَشْعَري وأتباعهم، قد نزههم الله تعالى عن تكفير بعضهم بعضا في أصول الدين، وإنما وقع الخلاف بينهم في فروع من مسائل الكلام، على وجوه ليس فيها تكفير ولا تضليل.

[خلاف الصفاتية في التأويل]

وأما الذين رووا أخبارا توهِم ظاهرا التشبيه منهم[١] في أوصاف الله ﷻ، فهم صنفان [٩٣/أ]:

صنف توقفوا في معانيها ولم يفسروها بوجه من الوجوه مع اعتقادهم في الجملة نفي التشبيه عن الله وعن صفاته، فهؤلاء من جملة الصِّفَاتِية المُوحِّدة، وإن خالفوهم في المنع من تأويل الأخبار المتشابهة.

وصنف منهم تأوَّلوا تلك الأخبار على معنى الأعضاء، والجوارح، فهم من جملة المجسِّمة أو من جملة الروافض، وما هم من أصحاب الحديث ولا من جملة الصِّفَاتِية المُوحِّدة.

فإذا صحت عصمة الله تعالى للصِّفاتيّ عن تكفير بعضها بعضا، مع إغرائه بين كل صنف من فرقة لأهل الأهواء في إكفار أحدهما للآخر، فقد بان بهذا أن الله تعالى هو الذي ألف بين قلوب أهل السنة على الهدى، وعصمهم عن ما يؤدي إلى التكفير، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.



(١) كذا في الأصل، ولعلها زائدة هنا.

الفصل الثاني من هذا الباب

في ترجيح المذهب على المذهب في الشرعيات على الجملة

استدل أصحاب الشَّافِعِيّ على ترجيح مذهب الشَّافِعِيّ على مذهب غيره من الفقهاء في الجملة بأمور منها:

قولُ النبي ﷺ: «الأئمة من قريش»[1]، وذلك عام في الخلافة وفي إمامة الدين، وقد اختلف النسَّابون في قريش، فمنهم من قال هم ولد عدنان، فالعدنانية كلها على هذا القول قريش، ويخرج من جملتها، القحطانية وقبائل طسم[2] وجديس[3]، ومنهم من قال هم ولد مضر بن نزار بن معد بن عدنان، وقال التميمية إن قريشا هم ولدُ الْياس بن مضر، وقال أكثرهم أن قريشا كل من كان من ولد النضْر بن كنانة.

وأيّ هذه الأقوال صحَّ، فالشَّافِعِيّ منهم لأنه من ولد النضْر بن كنانة بن

---

(١) أخرجه من مسند أنس: أحمد (١٢٣٠٧)، والنسائي في السنن الكبرى (٥٩٠٩) في كتاب القضاء.

(٢) بنو طسم: وهم طسم قبيلة من العاربة، قال ابن الكلبي، والطبري: وهم بنو طسم بن لاود بن سام بن نوح، وذكر الجوهري أنهم من عاد قال: وكانت منازلهم الأحقاف من اليمن مع جديس؛ نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب (ص: ٣٢٤).

(٣) بنو جديس: قبيلة من العرب العاربة البائدة، قال ابن الكلبي: وهم جديس بن أرم بن سام بن نوح، وقال الطبري: جديس بن لاود بن سام ابن نوح. نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب (ص: ٢٠٤).

مُدْركة بن الْياس بن مضر بن نزار بن معد من عدنان، فهو إمام قرشي بلا خلاف، وليس في أصحاب المذاهب قرشي غيرُه، لأن أبا حنيفة من الموالي، ومالك من موالي ذي أصبح، ومكحول والأوزاعي موليان، وإبراهيم النخعي من النخع وهم قبيلة من اليمن القحطانية لا من قريش، وأحمد بن حنبل شيباني من ربيعة، وإذا لم يكن من أرباب المذاهب قرشيٌّ غيره صحَّ أنه الإمام القرشي الذي يصح الاقتداء به.

واستدلوا أيضا في ترجيح مذهبه على مذهب غيره في الجملة، بكثرة الاحتياط في مذهبه فمن ذلك الاحتياط في العبادات وأعظمها شأنا الصلاة، ومن أدَّى الصلاة على قول **الشَّافِعِيّ** وشروطه فيها، فقد أجمع الكلُّ على صحة صلاته، ومن أداها على مذهب غيره، اختلفوا في صحتها وبيان ذلك:

أن أبا حنيفة أجاز الوضوء في السفر بنبيذ التمر، وأجاز تطهير الثوب الذي يصلى فيه عن النجاسة بالخل، وأجاز الصلاة على جلد الكلب المذبوح من غير دباغ، وأجاز الوضوء بغير نية، ولا ترتيب، وأسقط الوضوء من اللمس ومسح الفرج، وأجاز الصلاة على ذرق الحمام، ومع قدر الدرهم من النجاسة، ومع قدر ربع الثوب من البول، ومع كشف بعض العورة، وأجاز الصلاة مع ترك التكبيرة الأولى إلى بدلها من أسماء الله، ومع قراءة القرآن بالفارسية، ومع ترك الطمأنينة في الركوع والسجود، ومع ترك الاعتدال في الركوع والسجود، ومع ترك التشهد والصلاة على النبي ﷺ، ومع الخروج عن الصلاة بالحدث دون الإمام، وقد أبطل **الشَّافِعِيّ** الصلاة فيها في هذه الوجوه وأوجب الإعادة على من صلَّى خلف من هذا وصفه، ومن صلى خلف **شافعي** قد اجتنب تلك الأمور فلا خلاف [٩٣/ب] بين الأمة في أنه




لا إعادة عليه.

ووجدنا الاحتياط في صلاة الجمعة مع الشَّافِعيّ، لأن أبا حنيفة أجازَها بخطبة واحدة مع الاقتصار فيها على اسم واحد من أسماء الله تعالى، وأجاز الخطبة لها بلا طهارة، وعقْدَها بعدد دون الأربعين، ومن صلّاها على مذهبه ففي صحة صلاته خلاف[1]، ومن صلاها على قول الشَّافِعيّ لم يكن في صحة صلاته خلاف.

وأجاز أبو حنيفة القصر في السفر مع المعصية، ومع نية مقام أيام دون الخمسة عشر، وأسقط من صلاة الجنازة وجوب القراءة، والصلاة على النبي ﷺ ومن أداهما على هذا القول ففي صلاته خلاف، ومن صلاهما على ما قاله الشَّافِعيّ صحت صلاته بلا خلاف.

وأدخل أبو حنيفة القِيمة في الزكوات، وأجاز سقوط وجوبها بالموت، واسقط وجوب الزكاة والعُشُر مع الخراج، وأجاز تخصيص صنف واحد بالزكاة، وأجاز صرف زكاة الفطر إلى أهل الذمة، وأجاز صوم شهر رمضان بنيةٍ بعد الفجر، وعلى نية التطوع، وأجاز ترك السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة، مع الاقتصار على بعض أشواط الطواف وصحح الطواف منكوسا، وفي الثوب نجَس، ومع الحدث، فمن أدى الزكاة أو صام أو حج على هذه الوجوه التي أجازها كان في سقوط الفرض عنه خلاف، ومن أدى هذه العبادات على شروط الشَّافِعيّ فيها فلا خلاف في صحتها منه.

واحتاط الشَّافِعيّ بحفظ أملاك الناس عن الغاصبين بإيجابه للبدل،

---

(١) يعني: وإن كانت صحيحة على مذهبه، فإن في صحة بعض أفعالها خلافا في مذهب غيره.

ولأجرة المثل فيما بقيَ عينُه عنده إلى المغصوب منه، وقد أفسدها أَهْل الرأي بإسقاط الكراء عن الغاصب، وبقولهم أن الغاصب إذا غير هيئة المغصوب ملكه.

وقد أجازوا النكاح بلا وليّ، وشاهد وامرأتين وشهادة الفاسقين، وبلفظ الهبة وعلى وجه الشغار وفي حال الإحرام، وأجازوا الشاهد الزور أن يتزوج من شهد بطلاقها زورا، وهذه أنكحة قد اختلف في صحتها، ومن عقد النكاح على شروط الشَّافِعيّ لم يكن في صحة عقده خلاف.

وأسقط أَهْل الرأْي قطع السارق في الثمار الرطبة، وفي الحطب وفي سرقة المصاحف، وأسقطوا حدّ الزنا مع الإقرار به مرة واحدة، ومع استئجار المرأة[١] على عمل ما وقع العقد به على ذوات المحارم[٢]، وكل هذا ذريعة للفسَقة إلى الفجور.

وقد احتاط الشَّافِعيّ رضي الله عنه في الردع عن ذلك بإيجاب الحدّ فيه.

فلما كان الاحتياط في قوله أكثر منه في غيره كان قوله بالاتباع أولى من قول غيره.

---

(١) أي استئجارها للزنى بها وانظر التجريد للقدوري (٥٩٠٨/١١).

(٢) لعل في العبارة تشويشا، ولكن المعنى ظاهر، وهو جعل العقد على ذوات المحارم شبهة تنفي الحد، وقد ناقش ابن أبي العز الحنفي هذه المسألة بعد أن نقل قول صاحب الهداية: "الشبهة عند أبي حنيفة - رحمه الله - تثبت بالعقد وإن كان متفقًا على تحريمه وهو عالم به، وعند الباقين لا تثبت إذا علم بتحريمه" فليراجع: التنبيه على مشكلات الهداية (١٤٨/٤).



الفصل الثالث من هذا الباب
في ترجيح أحد الظاهرين على الآخر في باب نسخ أحدهما بالآخر

إذا وقعت المعارضة بين نصين أو ظاهرين، وتعارض الاستعمال فيهما وتنافى مُوجَباهُما، فلا بد من نسخ أحدهما بالآخر:

فإن عُلِم التاريخ فيهما، فالآخِر منهما ناسخ للأول؛

فإن جهل تاريخهما، وكان ذلك في آيتين إحداهما مكية والأخرى مدنية، فالظاهر أن المدنية ناسخة للمكية بعد إمكان[1] نزول المكية بعد الفتح ونزول المدنية قبله، **إلا أن نسخ المكِّيات بالمدنيَّات أكثر من نسخ المدنيات بالمكّيّات.**

[التعارض بين سُنَّتين]

وإن كان ذلك في سُنَّتَيْن تاريخُهما مجهولٌ [٩٤/أ] ولم يكن من نسخ إحداهما بالأخرى بدٌّ، وكان راوي إحداهما متقدّم الإسلام، وراوي الأخرى متأخِّر الإسلام، فالغالب أن رواية المتأخر الإسلام ناسخةٌ لرواية المتقدّم الإسلام، كما نسخنا رواية طلق بن علي في مسّ الذكر، برواية أبي هريرة

(١) في الأصل: مكان، وقد أثبتناه على الصواب تأكيدا بما نقله الزركشي عنه في البحر المحيط (١٨٧/٨).

في الوضوء من مَسِّه، لأن إسلامَه متأخر عن إسلام طَلْق[١].

وإن عُلم التاريخ في أحدهما، وجهل في الآخر، نُظِر:

فإن كان المؤَرَّخ منهما في آخر أيام النبي ﷺ فهو الناسخ لما يعلم تاريخه، كنسخ قوله ﷺ: «إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا»، لصلاة أصحابه خلفه قياما وهو يصلي قاعدا في مرضه الذي مات فيه[٢].

وإن لم يعرف التاريخ فيهما ولا في أحدهما واحتيج إلى نسخ أحدهما بالآخر:

فقد قال بعض أصحابنا: أن الناقل منهما عن العادة أولى من الموافق للعادة، وقال بعضهم: المُحرِّم منهما أولى من المبيح، وكذلك الموجِب منهما أولى من المبيح، فإن كان أحدهما موجِبا والآخر محرِّما فلا يُقَدَّم أحدهما على الآخر إلا بدليل[٣].

وإذا تعارضا من كل وجه وعملت الأمَّة بأحدهما كان المعمول به ناسخا للمتروك، وإن اختلفت الأمة في العمل بهما، وكان أحدهما منقولا من طريق والآخر منقولا من طرُق، فهو أولى مما نقل من طريق واحد.

وإن كان أحدهما من لفظ النبي ﷺ، والآخر مختلف فيه هل هو من

(١) انظر تفصيل ذلك في "باب ما جاء في مس الذكر" من كتاب في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (ص: ٣٩).

(٢) انظر "باب ما ذكر في ائتمام المأموم بإمامه إذا صلى جالسا" في الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (ص: ١٠٨)، وانظر البحر المحيط للزركشي ١٥٨/٨.

(٣) نقله عنه في البحر المحيط ١٨٠/٨.



لفظه أو مُدرج في الحديث من لفظ غيره، **فما اتفقوا على أنه من لفظه أولى**[1]، كخبر السّعاية[2] وما يعارضه في العتق[3]؛

وإن كان رواة أحدهما أهل الحرمين أو أحد الحرمين، ورواة الآخر من غير أهل الحرم، **فرواية أهل الحرم أولى بالتقديم**، ولهذا قدمنا رواية أهلِ الحرمين على رواية أهل الكوفة في ترجيع الأذان وإفراد الإقامة[4].

وإن كان راوي أحد الخبرين قد اختلفت الرواية من جهته وراوي الخبر الآخر لم تختلف طرق رواياته[5]، فرواية من لم يختلف طرق رواياته أولى، وذلك كرواية أكثر الصحابة حديث نُصُب الزكاة، أولى من ذكر الاستئناف بعد مائة وعشرين من الإبل، لأن الاستئناف في إحدى روايتي عليّ ﵁،

---

(١) حكاه عنه في البحر المحيط ١٨٢/٨.

(٢) السعاية أو الاستسعاء: سعي الرقيق في فكاك ما بقي من رقه إذا عتق بعضه، فيعمل ويكسب، ويصرف ثمنه إلى مولاه. واستسعيته في قيمته: طلبت منه السعي. التعريفات الفقهية (ص: ١١٣) والموسوعة الفقهية الكويتية (٣٠٢/٣).

(٣) رواه البخاري في مواضع منها (٢٥٠٣ /طوق) في الشركة، باب الشركة في الرقيق، وفي العتق، باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء، ومسلم رقم (١٥٠٢/عبد الباقي) في الأيمان، باب من أعتق شركاً له في عبد، وأبو داود رقم (٣٩٣٤/شعيب) في العتق، باب فيمن أعتق نصيباً له من مملوك، وباب من ذكر السعاية في هذا الحديث، والترمذي رقم (١٣٤٨/بشار) في الأحكام، باب ما جاء في العبد يكون بين الرجلين فيعتق أحدهما نصيبه.

(٤) وهو من حديث أنس بن مالك ﵁ عند البخاري (٦٠٥) في الأذان، باب الأذان مثنى مثنى، وباب الإقامة واحدة إلا قوله: قد قامت الصلاة، ومسلم رقم (٣٧٨) في الصلاة، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة، وأبو داود رقم (٥٠٨) في الصلاة، باب في الإقامة، والترمذي رقم (١٩٣) في الصلاة، باب ما جاء في إفراد الإقامة.

(٥) نقله عنه في آخرين الزركشيُّ في البحر المحيط ١٨٢/٨ ـ ١٨٣.



والرواية الأخرى عنه بخلافه[١].

وكذلك إذا عملت الصحابة بأحد الخبرين كان أولى مما لم يعملوا به، كالخبرين في مسألة الاستئناف، لأن أبا بكر وعمر وعثمان والخلفاء بعدَهم، عملوا بالخبر الذي ذكر فيه «في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة».

وكذلك إذا كان القائلون بأحد الخبرين لا بد لهم من الرجوع إلى الخبر الآخر في بعض فروعه، فخبر مخالفيهم بالتقديم أولى: كالخبرين في مسألة الاستئناف أيضا، لأن من قال بالاستئناف بعد زيادة الإبل على مائة وعشرين، يقول بوجوب ثلاث حقاق في مائة وخمسين من الإبل، ولا يستفاد ذلك إلا من الخبر الذي قيل فيه «فإذا زادت على مائة وعشرين ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة»[٢].

وكذلك إذا كان أحدهما موافقا لقياس الأصول في جنسه، فهو أولى مما يخالف قياس جنسه: كالخبرين في مسألة الاستئناف أيضا لأن الأصول الزكوية مبنية على أن الوقَص إذا تناهى تغير الفرض بعده بزيادة واحد ولم [٩٤/ب] يتوال فيه وَقْصان، ومن جعل بعد الوقص المنتهي إلى مائة وعشرين وقَصا آخر فقد خالف أصول الزكاة.

وإن كان الاحتياط مع أحدهما فهو أولى: ولهذا قدمنا حديث خوَّات

---

(١) الرواية عن علي بن أبي طالب رضي عنه المخالفة للمشهور في نصب الزكاة رواها الإمام البيهقي من طرق وبين ضعفها في السنن الكبرى للبيهقي (٤/١٥٥): "باب ذكر رواية عاصم بن ضمرة عن علي، ﷺ بخلاف ما مضى في خمس وعشرين من الإبل وفيما زاد على مائة وعشرين".

(٢) ينظر المرجع السابق في الموضع المذكور.




بن جبير[١] في صلاة الخوف يوم ذات الرقاع[٢] على رواية ابن عمر في صلاته بها[٣]، لأن فيها حيازة الفرض قبل الرجوع إلى الصف وفيها الاحتياط للصلاة بترك المشي فيها وترك الإعْرَاض عن القبلة فيها وترك العمل الكثير فيها.

وإن كان أحدهما في الإثبات والآخر في النفي فالمثبت أولى: كما روي أنه ﷺ صلى في البيت[٤] وذلك أولى من رواية من قال إنه لم يصل فيه[٥]، وكذلك رواية من روى رفع اليدين في الركوع وعند رفع الرأس من الركوع أولى من رواية من روى أنه لم يرفع.

وهذا كله في المعارضة بين آيتين أو سنتين لا بد من نسخ إحداهما بالأخرى.

---

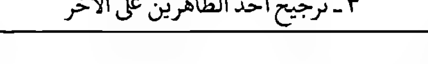
(١) هذا المشتهِر في كتب الفقه أي "خوّات بن جبير"، لكن المشهور في كتب الحديث من طريق سهل بن حثمة عن صالح بن خوات بن جبير عمّن شهد غزوة ذات الرقاع"، هكذا مبهما، وقد وجد مرويا عند ابن خزيمة (١٣٦٠) في صحيحه عن صالح بن خوات عن أبيه والله أعلم وانظر التلخيص الحبير ط العلمية (٢/١٨٥).

(٢) رواه من طريق سهل بن حثمة عن صالح بن خوات، البخاري (٤١٢٩/طوق) في المغازي، باب غزوة ذات الرقاع، ومسلم رقم (٨٤١/عبد الباقي) في صلاة المسافرين، باب صلاة الخوف.

(٣) حديث ابن عمر رواه الجماعة، وهو عند البخاري (٩٤٢) في أبواب صلاة الخوف، باب غزوة ذي الرقاع، ومسلم (٨٣٩) في صلاة المسافرين.

(٤) هي رواية بلال بن رباح ﷺ أخرجه البخاري في مواضع منها (١٥٩٨) في الحج، باب إغلاق البيت وباب الصلاة في الكعبة؛ ومسلم (١٣٢٩) في الحج، باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره.

(٥) هي رواية عبد الله بن عباس ﷺ أخرجه البخاري في مواضع منها (١٦٠١) في الحج، باب من كبر في نواحي الكعبة، وأبو داود رقم (٢٢٠٧/شعيب) في الحج، باب الصلاة في الكعبة.



[التعارض بين آية وحديث]

فأما إذا وقعت المعارضة بين آية وسنة، وتعارض الاستعمالان فيهما واحتيج إلى نسخ إحداهما بالأخرى:

فالسنة عندنا منسوخة بالآية، لأنه لا يجوز عندنا نسخ القرآن بالسنة[١]، وقال أهل العراق إن كانت السنة متواترة جاز نسخ القرآن[٢]، بها فاحتمل نسخها بالقرآن وتعارض وجْهَا النسخ فيهما.



(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ٢٦٤)؛ البحر المحيط في أصول الفقه ٢٦١/٥.

(٢) الفصول في الأصول (٣٢٤/٢)؛ نهاية الوصول في دراية الأصول (٢٣٣٩/٦).

الفصل الرابع من هذا الباب
في ترجيح أحد الظاهرين على الآخر من جهة البناء والترتيب

هذا الفصل يجمع أنواعا من الترجيح:

❁ أحدها: أن يتعارض الظاهران ويمكن تخصيص كل منهما بالآخر، إلا أن أحدهما يخصص القرآن بالسنة، والآخر يخصص السنة بالقرآن، فيكون القرآن بالسنة أولى من تخصيص السنة بالقرآن؛

كاستدلال أَهْل الرأْي في توريث بعض القاتلين بآيات المواريث، وعورضوا بقول النبي ﷺ: «لا يرث القاتل»[1]، فقالوا المراد به إذا كان متهما في القتل، وقيل لهم المراد بآية المواريث، توريث من لم يكن قاتلا، بدلالة السنة، فكان تخصيص الآية بالسنة أولى من تخصيص السنة بالآية، لقول الله ﷻ: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤]، ولأن خبر القاتل قد قضى على آية الميراث في بعض القاتلين كذلك يقضي عليه في كل قاتل.

وليس هذا من جهة تخصيص الأعمّ بالأخصّ، لأن كل واحد من

---

(١) روي موقوفا ومرفوعا، بألفاظ متقاربة، عن عدد من الصحابة، منهم عمر ﵁ في ضمن حديث «لا يقتل الوالد بولده» عند أحمد (٣٤٧/شعيب)، ومرفوعا عنه عند ابن ماجة (٢٦٤٦/شعيب) في الديات، باب القاتل لا يرث؛ ومالك (٦٥٣/بشار) في العقول، باب العقل والتغليظ فيه.

الظاهرين يمكن تخصيصه بالآخر.

❁ والوجه الثاني: ترجيح الأخص من الظاهرين على الأعم منهما، وزعم **العِرَاقِيّون** أن العام إذا أورد عقيب الخاص كان ناسخا له(١).

❁ والوجه الثالث: أن يتعارض ظاهران يمكن تخصيص كل واحد منهما بالآخر وأحدهما مما قد دخله الخصوص في غير موضع النزاع، كقوله: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ [النساء: ٢٣]، وذلك في تحريم الجمع في النكاح، وفي تحريم الجمع بينهما استمتاعا بحقّ الملك، وعارضه قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ [المؤمنون: ٦ ـ ٥]، واحتمل أن يقال أن تحريم الجمع بينهما مخصوص بالنكاح بدليل آية الملك، واحتمل أن يكونَ آية الملك في غير الجمع بينهما استمتاعا، بدليل آية التحريم، فكان القضاء بآية تحريم الجمع على آية الإباحة أولى، لأن آية الإباحة مخصوصة بالإجماع، لأن المملوكة لو كانت أخت مالكها بالرضاع أو النسب أو كانت وثنية لم يجز له وطؤها، وآية الجمع غير [٩٥/أ] مخصوصة في غير موضع الخلاف فكانت آية التحريم بالعموم أولى.

❁ والوجه الرابع: أن يتعارض الاستعمالان، وأحدهما يوجب تخصيص كل واحد من الظاهرين في موضع غير الذي يخص به الآخر، فيكون ذلك أولى من دعوى المساواة فيهما مثل قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»(٢)، مع ما روي أنه «كان إذا بعث جيشا أمرهم بدعاء

---

(١) الفصول في الأصول (٣٩٦/١)، نهاية الوصول في دراية الأصول (١٦٥٩/٤).

(٢) روي هذا الحديث من مسند عبد الله بن عمر عند البخاري (٢٥/طوق) في الإيمان،=

الكفَرة إلى إحدى ثلاث من إسلام أو جزية أو قتال»[1]، فالحديث الأول محمول على عمومه في أهل الأوثان، والحديث الثاني محمول على عمومه في أهل الكتاب، وذلك أولى من تعارضهما في أهل الكتاب، ولذلك اختلفت الصحابة في أخذ الجزية من المجوس مع اختلافهم في أنهم من أهل الكتاب أم لا.

❁ والوجه الخامس: أن يكونَ أحد الاستعمالين وقع الاتفاق في نظيره، فيكون أولى مما لا نظير له.

كقوله ﷺ: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح»[2] فأفسدها **العِرَاقِيّ** بطلوع الشمس، لورود النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس، وتأول خبر الإدراك على لزوم فرض الصبح بإدراك مقدار

= باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة، ومسلم رقم (٢٢) في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله؛ ومن مسند أبي هريرة عند البخاري في أول الزكاة؛ ومسلم (٢١/ عبد الباقي) في الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، والترمذي رقم (٢٦١٠) في الإيمان الباب الأول، وأبي داود (٢٦٤٠) في الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون.

(١) رواه بلفظ مقارب من حديث بريدة: مسلم (١٧٣١/عبد الباقي) في الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، والترمذي (١٦١٧/بشار) في السير، باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال، وأبو داود (٢٦١٢/شعيب) في الجهاد، باب دعاء المشركين.

(٢) رواه مالك في الموطأ (٥) في وقوت الصلاة، ومن طريقه البخاري (٥٧٩) في مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، وباب من أدرك ركعة من العصر قبل المغرب، ومسلم رقم (٦٠٨) في المساجد، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة، والترمذي رقم (١٨٦) في الصلاة، باب ما جاء فيمن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس.

ركعة من وقتها قبل طلوع الشمس.

وقلنا إن خبر النهي مخصوص بخبر الإدراك، لأن ذلك كنهيه عن الصلاة عند غروب الشمس مع قوله ﷺ: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»(١)، وأجمعوا على أن صلاته لا تفسد بغروب الشمس، وكان خبر النهي مخصوصا بخبر الإدراك في هذا الموضع، كذلك خبر النهي في صلاة الصبح عند طلوع الشمس مخصوص بخبر الإدراك.

وكذلك قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة»(٢)، فخص قوله: «فيما سقت السماء العشر»(٣)، وزعم العِرَاقِيّ أن هذا الخاص مخصوص بذلك العام، وأجمعنا في نظيرِهما أن قوله: «في الرقة ربع العشر» مخصوص بقوله: «ليس فيما دون خمسة أواق من الورِق صدقة»(٤).

كذلك المختلف فيه فيكون كل واحد منهما محمولا على ما ورد فيه أحدهما في بيان نصاب ما فيه الزكاة والآخر في بيان مقدار الزكاة في نفسها.

ونظيره أيضا خلافنا مع مالك في قوله: «في أربعين شاةً شاةٌ»(٥)، مع

---

(١) الحديث السابق.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ رقم (٢٨٩/الأعظمي) في الزكاة، باب: زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب؛ والبخاري رقم (١٤٨٣/طوق) في الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري، والترمذي رقم (٦٤٠/بشار) في الزكاة، باب في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره، وأبو داود رقم (١٥٩٦/شعيب) في الزكاة، باب صدقة الزرع.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) رواه الترمذي (٦٢١/بشار) في الزكاة، باب في زكاة الإبل والغنم؛ وأبو داود (١٥٦٨)=



قوله: «في سائمة الغنم زكاة»[1]، فحملنا خبر الأربعين على بيان النصاب، وخبر السّوم على بيان صفة النصاب، وهذا من باب تخصيص كل واحد منهما بمفهوم الآخر.

❁ والوجه السادس: أن يكونَ أحد الاستعمالين في موضع الخلاف، وفي الآخر استعمال أحد الظاهرين في غير موضع الخلاف؛

ومثاله: قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»[2]، مع قوله: «الأيّم أحق بنفسها من وليها»[3].

وقلنا إنها أحق بالإذن في النكاح والولي أحق بالعقد.

وقال العِرَاقِيّ: هي أحق بالعقد والإذن، وتأويل خبر النهي على الصغيرة والأمة، فكان استعمالهما في موضع الخلاف أولى، لأن فيه تجدد فائدة على ما أفاده الإجماع[4].

= و(١٥٦٩) في الزكاة، باب زكاة السائمة؛ وابن ماجة (١٧٩٨) في الزكاة، باب صدقة الإبل، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(١) روي بألفاظ متقاربة، في أحاديث، منها في بعض ألفاظ حديث ابن عبر السابق، ومنها حديث أنس بلفظ: "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين" عند البخاري رقم (١٤٥٤) في الزكاة، باب: زكاة الغنم. قال ابن الصلاح: "أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين في سائمة الغنم الزكاة، اختصار منهم" التلخيص الحبير (٢/٣٠٦).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رواه مالك (٤٩٥) باب استئذان البكر والأيم في أنفسهما، ومسلم (١٤٢١) في النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والترمذي (١١٠٨) في النكاح، باب ما جاء في استئمار البكر والثيب، وأبو داود رقم (٢٠٩٨) في النكاح، بابٌ في الثيب.

(٤) يعني إجماعهم على أحقية المرأة بالإذن، وهو ما أفاده حديث الأيم، ونفاه ظاهر حديث النهي.

﴿❁﴾ والوجه السابع: أن يكونَ أحد المستعملَيْن متعلِّقا بالظاهر، والآخر بالمعنى، فالمتعلق منهما بالمعنى أولى، لأن المعنى يخص الاسم والاسم لا يخص المعنى؛

ومثاله: استدلالنا بقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[١]، مع نهيه عن قتل النساء[٢]، إذا تعارضا في قتل المرتدة [٩٥/ب].

﴿❁﴾ والوجه الثامن: أن يكونَ أحدهما ابتداءُ حكم، والآخر خارجا على سبَب، فالمبتدأ به أولى بالعموم من الخارج على سبب، لاختلاف أصحاب العموم في إجراء الخارج على سبب على عمومه، مع اتفاقهم على أن المبتدأ به جاري على عمومه؛

ومثاله أيضا: مسألة المرتدة، لأن الأمر بقتل من بدل دينه مبتدأ به، والنهي عن قتل النساء خارج على سبب عند رؤية امرأة حربية قتلت يوم حنين، فاحتمل أن يكونَ النهي عن قتل نساء أهل الحرب.

﴿❁﴾ والوجه التاسع: أن يكونَ أحدهما مستعمَلا بنفسه، والآخر لابد من إضمارٍ فيه؛

كاستدلالنا على أن المُحْصَر بالمرض لا يحلّ، بقوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وعورض بقوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وخصَّصناه على المُحصَر بالعدوّ، ولأن آية الإحصار لابد فيها

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.



من إضمار وهو: إذا حلّ[1].

﴿﴾ والوجه العاشر: أن يتعارض التخصيصان، والمعلوم من أحدهما ضرورة، فيكون أولى مما معلومُه مختلف فيه؛

كاستدلالنا على جواز قضاء الفوائت في كل وقت بقوله ﷺ: «من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها»[2]، وعُورِضْنا بالنهي عن الصلاة في ثلاثة أوقات[3]، فقلنا النهي راجع إلى صلاة لا سبب لها، بدليل خبر القضاء، وحملوا خبر القضاء على غير الأوقات الثلاثة التي نهى عن الصلاة فيها، والأمر بالقضاء يقتضي الجواز لا محالة، والنهي قد اختلفوا في اقتضائه الفساد.

﴿﴾ والوجه الحادي عشر: أن يكونَ أحدهما قصد به بيان الحكم المتنازع فيه فيكون أولى مما قصد به غيره؛

كقوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر»[4]، مع نهيه عن افتراش جلود

(١) أي: ما استيسر من الهدي إذا هو حلّ، خرج من الإحرام، فلم يتم المعنى إلا بهذا التقدير، خلاف الآية الأولى.

(٢) متن مشهور مروي بأسانيد متعددة وألفاظ متقاربة منها ما أخرجه البخاري (٥٩٧) في مواقيت الصلاة: باب من نسي صلاة؛ ومسلم (٦٨٤) في المساجد: باب قضاء الصلاة الفائتة؛ والترمذي (١٧٨) في الصلاة: باب ما جاء في الرجل ينسى. من حديث قتادة عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) رواه مسلم (٨٣١/عبد الباقي) في صلاة المسافرين، باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها؛ وأبو داود (٣١٩٢) في الجنائز، باب الدفن عند طلوع الشمس وعند غروبها، والترمذي (١٠٣٠) في الجنائز، باب ما جاء في كراهية الصلاة على الجنازة عند طلوع الشمس وعند غروبها؛ من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مالك (٣٠٨/الأعظمي) في الصيد، باب ما جاء في جلود الميتة؛ ومسلم (٣٦٦/=

السباع، وعن الركوب على صُفَف[1] النّمور[2]، لأن القصد بالنهي المنع من زيّ الأعاجم.

❁ والوجه الثاني عشر: أن يتعارض التخصيصان وأحد الظاهرين أخصّ في نفسه، أو أحدهما مثبت والآخر ناف، أو أحدهما ناقل عن العادة أو مع أحدهما الاحتياط فيكون الأخصُّ والمثبِت والناقل وما فيه الاحتياط أولى مما يعارضه.



= عبد الباقي) في الحيض، باب طهارة جلود الميتة؛ وأبو داود (٤١٢٣/شعيب) في اللباس، باب أهب الميتة؛ والترمذي (١٧٢٨/بشار) في اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، والنسائي (٤٥٥٣) في الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة.

(١) غير واضحة في المخطوط، والتصويب من كتب الحديث، وهو جمع صُفّة، وهي للسّرج بمنزلة الميثرة من الرحْل.

(٢) هو لفظ ورد في حديث معاوية عند النسائي في الكبرى (٩٧٣٢) كتاب الزينة باب: ركوب جلود النمور، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٨/٥) برقم (٨٨٦٩).

الفصل الخامس من هذا الباب
في ترجيح أحد الاستدلالين على الآخر من غير جهة البناء

وفي هذا الفصل أيضا وجوه من الترجيح:

❁ أحدها: أن يكونَ أحد الاستدلالين مقرونا بسبب يصح تعليق الحكم عليه، والآخر مقرونا بسبب لا يصح تعليق الحكم عليه، فيكون ما صح تعليق الحكم عليه أولى؛

ومثاله: ما رُوِّينا أن خنساء[1] زوَّجها أبوها وهي ثيّب فكرهت، فردّ النبي ﷺ نكاحها[2]، فذِكْر الثُّيوبة مع الرد دليل على أنها سبب له، وقد عارضوه بأنه ردّ نكاح جارية بكر زوجها أبوها فكرهت، وكان الأول أولى لأن البكارة لا تكون سببا للرد، والثيوبة مع الكراهة يصح كونها علة للرد عندنا.

❁ والوجه الثاني: أن يكونَ استدلال أحد الخصمين بمعنى النص، واستدلال الآخر باسْمه، فيكون معناه أولى؛

كاستدلالنا على قتل المرتدة بقوله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا

(١) في الأصل: خيسا؛ والتصويب من كتب الحديث، وهي خنْساء بنتُ خِذَام الأنصارية.

(٢) رواه البخاري (٥١٣٨/طوق) في النكاح، باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود، ؛ ومالك (٥٠٢/الأعظمي) في النكاح، باب جامع ما لا يجوز من النكاح، وأبو داود (٢١٠١/شعيب) في النكاح، باب في الثيب.

بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنا بعد إحصان، وقتل نفس بغير نفس»[(١)]، فقال العِرَاقِيّ هذا الحكم متعلق بالذكور لأن المسلم [٩٦/أ] اسم للذكر دون الأنثى، وعلقنا الحكم فيه على الوصف، وهو الكفر بعد الإيمان وشهدت له قرائنه من الزنا والقتل.

۞ والوجه الثالث: أن يكونَ قد تعارض استدلالان من فعلين باختلاف الترتيب فيهما، فيكون أحد الترتيبين أولى من الآخر؛

كما روي أنه ﷺ «سها فسجد قبل السلام»[(٢)]، وروي أنه «سها فسجد بعد السلام»[(٣)]، فجمعنا بينهما بأنه ﷺ سجد بعد سلام التشهد وقبل سلام الخروج، وقالوا سجد بعد سلام الخروج، وقبل سلام أحدثه بعد السجود، والجمع الأول أولى لأن السلام المذكور في الخبر معرف بلام التعريف،

(١) رواه البخاري (٦٨٧٨/طوق) في الديات، باب قول الله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾، ومسلم (١٦٧٦/عبد الباقي) في القسامة، باب ما يباح به دم المسلم؛ من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أقرب حديث لهذا اللفظ المختصر هو حديث عمران بن حصين «أن النبيَّ ـ ﷺ ـ صلى بهم فسها، فسجد سجدتين، ثم تشهَّد، ثم سلَّم» عند الترمذي (٣٩٥) في الصلاة، باب ما جاء في التشهد في سجدتي السهو، وأبو داود (١٠٣٩) في الصلاة، باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم.

(٣) هو لفظ مختصر بالمعنى لحديث ذي اليدين في سهو النبي ﷺ في الصلاة رواه البخاري في مواضع منها: (١٢٢٧/طوق) في السهو، باب إذا سلم في ركعتين أو ثلاث سجد سجدتين،؛ ومسلم (٥٧٣/عبد الباقي) في المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، وأبو داود رقم (١٠٠٨/شعيب) في الصلاة، باب السهو في السجدتين، والترمذي رقم (٣٩٤/بشار) و(٣٩٩) في الصلاة، باب ما جاء في سجدتي السهو بعد السلام والكلام، وباب ما جاء في الرجل يسلم في الركعتين من الظهر والعصر؛ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.



والتعريف يقتضي رجوع السلام إلى سلام معهود في الصلاة قبل وقوع السهو دون ما يحتاج أن يشرع بعد السهو.

﴿۞﴾ والوجه الرابع: في اختلاف تأويلين من آية وأحدهما أبعد من الشناعة فيكون لذلك أولى؛

كاختلافنا في شهادة أهل الذمة لأنهم استدلوا فيها بقوله: ﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة: ١٠٦]، وقالوا معناه "من غير ملتكم"، وقلنا أراد "من غير قبيلتكم"، وهذا أبعد من الشناعة، لأن خلافه يوجب ردّ شهادة المسلم الفاسق وقبول شهادة الكافر الذي فسقه أعظم.

﴿۞﴾ والوجه الخامس: في مذهبين على طرفي نقيض في مسألتين اختلفتا في المعنى والإثبات؛

كقولنا يُزكّى عن عبد التجارة زكاة الفطر إذا كان العبد مسلما، ولا يُزكى زكاة الفطر عن العبد الكافر للخدمة؛ وقال العِرَاقِيّ: يزكّي عن عبده الكافر لخدمته، ولا يزكي عن العبد المسلم للتجارة، فكان فرقُنا أولى من فرقهم، لأن زكاة الفطر في الأصل طُهْرة ولا يُطهّر بها إلا مسلم، ولأنه لو سقط عن عبد التجارة إحدى الزكاتين لكانت زكاة التجارة بالسقوط أولى لاختلاف العلماء في وجوبها مع اتفاقهم على وجوب زكاة الفطر.

وقس على هذه الوجوه نظائرها.





الفصل السادس من هذا الباب

في بيان وجوه ترجيح العلل على العلل في الجملة

قد قال أصحابنا أن ترجيح العِلّة على العِلّة في الجملة من سبعة أوجه:

- أحدهما: ترجيح في الرتبة، بأن تكون رتبة إحدى العلتين أعلى من رتبة الأخرى، وذلك نحو تقديم القياس الجلي على القياس الخفي ونحو ذلك.

- والوجه الثاني: أن تكون إحدى العلتين منصوصا عليها، فتكون أولى من المستنبطة.

- والثالث: ترجيحها بقوة أصلها على أصل يعارضها.

- والوجه الرابع: ترجيحها بقوة وصفها على وصف التي تعارضها.

- والوجه الخامس: ترجيحها بقوة طرُقها فيما تكون علة فيه.

- والوجه السادس: ترجيحها بقوة الحكم الثابت فيها.

- والوجه السابع: ترجيحها بنظائرها في الأصول وبقرائن سواها تقرن بها.

وسنذكر تفاصيل هذه الجمل في فصول بعد هذا إن شاء الله.

الفصل السابع من هذا الباب
في بيان ترجيح العلل على العلل بمراتبها

قد ذكرنا قبلَ هذا أن القياس نوعان: جليّ وخفيّ، وأن الجليّ نوعان: أحدُهما: في معنى الأصل؛ والآخر: ما فرعه أولى بحكمه من أصله.

وذكرنا أن القياس الخفيّ نوعان: أحدهما: منصوص عليه والآخر: مستنبط، وهو نوعان: أحدهما قياس علة والآخر قياس شبه.

فإذا وقعت المعارضة بين القياس نُظِر:

فإن كان أحدهما في مرتبة فوق مرتبة الآخر، كان الذي في الرتبة العليا [٩٦/ب] أولى.

إن استويا في الرتبة، طُلب ترجيح أحدهما على الآخر على وجه آخر، فعلى هذا التقدير إن تعارض قياسان من الجليّ أحدُهما في معنى أصله، والآخر فرعه أولى بحكمه من أصله، فهذا أولى مما هو في معنى أصله، وكل واحد من هذين القسمين أولى من القياس الخفيّ.

إلا أن يكونَ الخفيّ منصوصا عليه، فإن بعض أصحابنا قدمه على الجليّ، وعلى الذي في معنى الأصل، وعلى كلِّ خفيٍّ غير منصوص عليه.

وإن تعارضا وكل واحد منهما منصوص عليه فأجلاهما نصا أولى، وإن

كان أحدهما قياس علة والآخر قياس شبه فمن أصحابنا من قال قياس العِلّة أولى، ومنهم من قال قياس الشبه أولى.

وبالله التوفيق.

الفصل الثامن من هذا الباب

في بيان ترجيح العلل بالقرائن والأصول والأوصاف

أقسام ترجيحات هذا الفصل كثيرة:

❁ منها: **الترجيح بالأصول التي يُقاس عليها**، وذلك نوعان:

※ **أحدهما**: أن تكون إحداهما مردودة إلى جملة الأصول، والأخرى مردودة إلى أصل شاذ ليس من جنسها، تكون الراجعة إلى الأصول أولى من الراجعة إلى الأصل الشاذ؛

ومثاله: **إلزام الجاني قيمة العبد المقتول** في ماله، بالقياس على سائر الأموال، أولى من تحميلها العاقلة بالقياس على الدية الشاذة عن الأصول.

※ **والثاني**: أن تكون المردودة إلى الشاذ من جنسه أو بعضه، فتكون أولى من المردودة إلى الأصول العامة؛

ومثاله: تحميل **العاقلة ما دون المُوضِحة في الخطأ**، خلاف قول أبي حنيفة، وما دون ثلث الدية خلاف قول مالك، بالقياس على أصل دية الخطأ، أولى من قياسه على غرامة سائر المتلفات في أموال الجناة، وكذلك يُنصّف ما نقص عن الثلث من دية المرأة بالقياس على تنصيف ما زاد عن الثلثين من ديتها أولى من اعتبار التسوية بينهما بالقياس على القيمة.

﴿۞﴾ ومنها: أن تكون إحدى العلتين من لفظ أصلها الوارد في حكمها؛

كقولنا **كل فاسق مردود الشهادة بعلّةِ فسقه**، مسلما كان أو كافرا، وذلك أولى من قول **العِرَاقِيِّ** بقبول شهادة الذمي بعلّة ولاية النكاح أو المال، لأن الأصل في ردّ الشهادة قوله: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦]، والعِلّة الموافقة لها في لفظها أولى.

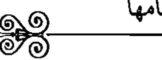
﴿۞﴾ ومنها: أن تكون إحداهما توافق أصلها في الاسم، والأخرى توافق أصلها في المعنى؛

كاعتلالنا في **بيع المُدبَّر المُطْلق**، بأنه مُدبَّر كمن تدبيره مقيَّد، لأنه من باب قياس الشيء على جنسه وذلك أولى من قياسه على خلافه.

﴿۞﴾ ومنها: **الترجيح بالسلب والإيجاب**، وهو أن ما وُجد الحكم بوجوده وارتفع بارتفاعه أولى مما يوجد الحكم بوجوده ولا يرتفع بارتفاعه، وما جمَع الطَّرد والعكس أشْبَهَ العللَ العقليةَ، والمنفردُ بالطرد يشبه الأمارات الشرعية، **والموجبة العقلية أولى من الأمارة الشرعية**.

﴿۞﴾ ومنها: أن يكونَ الفرع بأحد الأصلين أشبه منه بالآخر، فيكون قياسه عليه أولى إن لم يقع في تفصيله مناقضة، فإن وقع في تفصيله مناقضة فقياسه على الأصل الأبعد أولى؛

ومثاله: أن اعتبار **أطراف العبد من قيمته** في التفريق بالقياس على الحرّ، في اعتبار أطرافه من ديته، أولى من قياسها على الأموال في اعتبار ما نقص من قيمتها، لأنه من جنس الحر، وذلك أولى من قياس مالك له على الأموال،




من مناقضته في التفصيل بقوله: أن في مُوضِحَة العبد نصفَ عشر قيمته وفي مَأمُومته[1] وجائفته[2] ثلث قيمته [٩٧/أ] وفي سواهما ما نقص من قيمته.

ومثال ما تناقض فيه من قاسه على الأشبه به، قول **العِرَاقِيِّ أن قيمة العبد المقتول خطأ** على العاقلة كدية الحر، وناقض بأن أطرافه لا تحملها العاقلة، فلذلك كان قياس العبد على الأموال في هذا أولى وإن كان بالحر أشبه.

۞ ومنها: أن العِلّة المتعدية أولى من المقتصرة على أصلها، إذا لم تنتقِض المتعدية في فروعها، فإن انتقَضت فاللازمة لأصلها أولى؛

كعلتنا في الذهب والوزن في الربا، وإن كانت اللازمة أولى من علة **العِرَاقِيِّ** بالوزن مع تعديها لانتقاض علة الوزن في دار الحرب وفي الأواني المصنوعة من الحديد والرصاص والصفر والشبة والآنك، وفي جواز إسلام الذهب والوَرِق في سائر الموزونات، ولو اطردت علة الوزن في هذه الوجوه التي ذكرناها لكانت أولى من علتنا المقتصرة على الذهب والورِق.

۞ ومنها: **الترجيح بعموم إحدى العلتين المنتزعتين** عن أصل واحد في حكم واحد إلا أن يكونَ الأخص موافقا للأصول في نظائره، والأعم يخالف الأصول، فيكون الترجيح بموافقة النظائر أولى من الترجيح بكثرة الفروع؛

فمثاله: **أن اعتلالنا في الربا بالطعم أولى من الاعتلال بالقوت**، لأن

(١) المأمومة: هي الجراحة الواصلة إلى أم الدماغ، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء (ص: ١٢٢)، لا يبقى بينها وبين الدماغ إلا جلدة رقيقة. معجم لغة الفقهاء (ص: ٢٥٨)، وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨٥/٢١).

(٢) الجائفة: الطعنة التي تبلغ الجوف، معجم لغة الفقهاء (ص: ١٥٧)، القاموس الفقهي (ص: ٧٣).

المتعدية إذا كانت أولى من التي لا تتعدى كان ما يكثر تعديها أولى.

ومثال العامة أن تعارض الأخص الموافق لنظائره: اعتلالُنا في كفارة الوطء في صوم شهر رمضان بأنه وطء تامّ، مع اعتلال مالك بأنه فطر بمعصية، وهي أعمّ من علتنا غير أن علتنا أشبه بنظائرها في الأصول، لأن كل عبادة حُرّم فيها الوطء وغيرُه، فإن الواجب فيها بالوطء لا يتجاوزه إلى غيره، كالحدّ والغسل والمهر وفساد الإحرام وتحريم الربيبة، والخروج من حكم الإيلاء، والعُنّة، والتحليل لدفع الأول، ونحو ذلك، فكذلك الكفارة مثلُها.

واختلفوا في الترجيح في الإثبات والنفي؛ والصحيح فيها أنه لا يقع بواحد منهما لأن النافي والمثبِت كلاهما مفتقر إلى الدليل عندنا.

واختلفوا في **الترجيح بالنقل عن العادة**: فقال أصحابنا أن الناقلة أولى، وقال آخرون الناقلة من الأخبار أولى لأن النسخ فيهما جائز، والناقل بالناسخ أشبه.

وأما العلل فتستوي فيها الناقلة وغيرها، لأن النسخ فيها ممتنع، وهذه طريق علي بن حمزة الطبري[1].

۞ ومنها: أن تكون إحداهما تستوعب أحكام أصلها وفرعها، والأخرى تنفرد بأحكام فرعها.

---

(١) تقدم الكلام عنه في خطبة الكتاب، وما هنا خلاف ما نقله في البحر المحيط عن أبي منصور عنه (٨/٢٢٢) حيث فيه: "قال الأستاذ أبو منصور: وكان علي بن حمزة الطبري يفرق بين العلل والأخبار، فيقول في الخبر: الناقل أولى، وفي العلل: إن المبقية فيها على العادة أولى من الناقلة"، والله أعلم.




كقولنا فيمن أولج في الدبر، أنه يلزمه **الكفارة كالإيلاج في القُبُل**، وقاسَه **العِرَاقِيّ** على الوطء فيما دون الفرج، وعلتنا أولى لأنها تستوعب بها جميع أحكام أصله من حدّ وغسل ومهر وعدّة وغيرها.

﴿﴾ والوجه الحادي عشر[1]: أن تكون إحداهما مستوعبة لجميع فروع المعلل في موضع الخلاف، فتكون أولى مما يوجد في بعض فروع صاحبها؛

كاعتلالنا في لزوم النفقة وفي العتق بالملك بالدخول في عمود النسب، فإنه يعم الذكور والإناث في جنسهم، وذلك أولى من اعتلال **العِرَاقِيّ** بأن كل ذي رحم مُحَرَّم يعتق عليه ويلزمه نفقته لأن هذه العِلّة تختص بذكر مع أنثى.

﴿﴾ والوجه الثاني عشر: أن يكونَ أحد المعللين، يمكنه استعمال العلتين في موضع الخلاف، فيكون أسعد بهما من الذي يطرح إحداهما؛

كاعتلالنا في قياس الإخوة والأخوات من الأب والأم أو من الأب على البنين، بأن الكل منهم يعصبون أخواتهم فلا يحجبه الجد، وعارضه اعتلال أَهْل الرأْي في قياسه على الأب، ونحن وفرنا على الجد حكم الأصلين، فإنا لم نسقطه بحال، ولم ننقصه عن السدس كالأب، وعصَّبنا معه الأخت كالأخ [٩٧/ب].

وكاعتلالنا فيمن **علق نذره على فعل نفسه**، لما أشبه نذره النذور والأيمان خيّرناه بين حكمهما لنُوفّر عليه الحكمان.

﴿﴾ والثالث عشر: أن يكونَ إحداهما قياس الأكثر فهي أولى من القياس على الأقل؛

---

(١) أي من أوجه الترجيح بين العلل المتعارضة، وقد تقدمت الأوجه العشرة الأولى بدون تعيينها بعدد.

كقياسنا المسح على العمامة على البرقع والقفازين أولى من قياسه على الخف وحده.

۞ والرابع عشر: أن مالها نظائر في الشرع أولى مما لا نظير له؛

كاعتلالنا في قبول **شهادة القاذف بعد الجلد بعلة** زوال فسقه أولى من الاعتلال بأنه مجلود في القذف كمن لم يتب، وللتوبة تأثير في سائر الذنوب كذلك في القذف.

۞ والخامس عشر: **أن أقواهما أصلا أولى**؛ مثل أن تكون إحداهما منتزعة من نص والأخرى من دليل نص، أو إحداهما من خاص والأخرى من عام، فنقدم فرع الأقوى كما نقدم الأقوى.

۞ والسادس عشر: أن يكونَ أصل إحداهما مجمَعا عليه بين الأمة، فتكون أولى من التي أجمع على أصلها الخصمان فحسب، لأن إجماع الكل حجة دون إجماع فريقين فحسب.

۞ والسابع عشر: أن التي يساعدها عموم أولى من التي لا مساعد لها، لأن ما ساعده دليل سواه أولى مما لا دليل معه، فإن ساعد كل واحد منهما عموم فأقوى العمومين يرجح ماساعده؛

ومثاله: اعتلالنا في أن **مدة الإيلاء في الحُرة والأمة سواء**، بأنها مدة مضروبة لتبين الإصرار مع بقاء النكاح كمدة العُنّة، وهذا أولى من قياس المخالف على العدة، في تنصيفها في الأمة، ومن قياس مالك على الطلاق، في اعتبارها بالرجل في حريته ورقِّه، لأن اعتلالنا يساعده قوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

۞ والثامن عشر: أن يكونَ وصف إحداهما ثابتا ووصف الأخرى يمكن ثبوته، فالثابت أولى؛

كاعتلالنا **بوجوب الزكاة على من عليه الدّين**، بوجود ملكِه للنصاب، مع كونه من أهل الزكاة، وقد عارضوه بجواز الحجْر عليه، والكائن أولى من المظنون كونه.

۞ والتاسع عشر: أن تكون إحداهما مستنبطة من معنى، والأخرى مستنبطة من مفهوم معنى، فالمستنبطة من النص أولى كما أن النصّ أولى من المفهوم.

۞ والعشرون: أن المنصوص على وصفها أولى من المنتزعة؛

كاعتلالنا في **بيع الرّطب بالتمر** بالنقصان عند اليُبس، واعتلالنا في **الحج عن المعضوب** بأنه دين.

۞ والحادي والعشرون: أن يكونَ إحداهما قياسا على المخصوص منه، فتكون أولى من القياس على المخصوص؛

كقياس **أحمد** العمامة على الخف في **المسح عليهما**، وقياس أَهْل الرأْي الإحصار بالمرض على الإحصار بالعدو، وهذان الأصلان مخصوصان من أصولهما بالشذوذ، واعتلالنا فيهما قياس على المخصوص منه.

۞ والثاني والعشرون: أن يكونَ وصف إحداهما فيما فيه حكمها، فتكون أولى مما وضعها في غير موضع حكمها؛

وذلك كاعتبارنا **عدد الطلقات بالرجل**، وذلك أولى من اعتباره بالمرأة، فإن الطلاق موجود بالرجل.

﴿۞﴾ والثالث والعشرون: أن أقلهما وصفا أولى لقلة الاجتهاد فيها، فتكون إلى الأدلة الجلية أقرب.

﴿۞﴾ والرابع والعشرون: أن ما وافق قول زيد في الفرائض أولى لقوله ﷺ: «أفرضكم زيد»[1]، وما وافق قول عَلِيّ في الأقضية أولى لقوله ﷺ: «أقضاكم عَلِيّ»[2]، وما وافق قول معاذ في مسائل الحلال والحرام أولى لقوله ﷺ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ»، وقد ترجح ما وافق قول أبي بكر وعمر لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[3] [٩٨/أ].

﴿۞﴾ والخامس والعشرون: أن يعاضد إحداهما خبر مرسل فتكون أولى مما لا يعاضده شيء.

---

(١) هو من حديث أنس: عند الترمذي برقم (٣٧٩٠)، في: أبواب المناقب، باب: مناقب معاذ بن جبل وزيد وأبي عبيدة، من طريق قتادة عن أنس بن مالك، قال الترمذي: "هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث قتادة إلا من هذا الوجه وقد رواه أبو قلابة، عن أنس، عن النبي ﷺ نحوه، والمشهور حديث أبي قلابة"؛ وحديث أبي قلابة أخرجه أحمد (١٢٩٣٥)، (١٤٠٣٥)، وابن ماجة (١٥٤ ـ ١٥٥/بشار)، والترمذي (٣٧٩١/بشار) وصححه، من طريق خالد الحذاء عن أبي قلابة به؛ قال في التلخيص الحبير (١٧٣/٣): "وقد أُعل بالإرسال، وسماع أبي قلابة من أنس صحيح، إلا أنه قيل: لم يسمع منه هذا، وقد ذكر الدارقطني الاختلاف فيه على أبي قلابة في "العلل"، ورجح هو وغيره كالبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٦/٦) والخطيب في المدرج في النقل (٦٨٧/٢): أن الموصول منه ذكر أبي عبيدة، والباقي مرسل، ورجح ابن المواق وغيره رواية الموصول" والله أعلم.

(٢) نفسه الحديث السابق: "أرحم أمتي بأمتي..".

(٣) أخرجه أحمد (٢٣٦٦٥)، والترمذي (٣٦٦٢) عن ربعي بن حراش، عن حذيفة؛ وأخرجه الترمذي (٣٨٠٥/بشار) عن ابن مسعود، وقال: "هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه، من حديث ابن مسعود، لا نعرفه إلا من حديث يحيى بن سلمة بن كهيل، ويحيى بن سلمة يضعف في الحديث".




۞ والسادس والعشرون: وقوع الترجيح بقطع الخصومة والمنع من المطالبة؛

كاستعمالنا الأيمان في القصاص والنكاح والطلاق، بعلة أنها من حقوق العباد، وهي أولى مما منع من ذلك بالقياس على الزنا.

وكذلك العلتان المتعارضتان في بيع الأملاك في قضاء الديون، وكذلك الترجيح بخلاص من عليه الدين عن طول الحبس، كمسألة بيع العقار في الديون، ومسألة إقامة الحد على المرأة إذا امتنعت من اللعان بعد التعان الزوج.

۞ والسابع والعشرون: استغناء إحداهما عن تكلف اجتهاد بعدها؛

كاعتلالنا في إبطال طواف المُحْدَث أولى من علة من صحّحه، ثم اجتهد بعدها في صفة الكفارة الواجبة فيه.

۞ والثامن والعشرون: أن النافية على اليقين أولى من المثبتة على الشكّ؛

كعلتنا في نفي الولد عمّن طلق امرأته في مجلس العقد عليها بحضرة الشهود.

۞ والتاسع والعشرون: أن العِلّة التي يقارن وصفها حكمها، أولى من التي يوجد وصفها بعد فوات حكمها؛

كعلتنا في موت المكاتَب التارك وفاء على الرق هي أولى من إيجاب موته حرا بعلة أداء نجومه بعد موته.

۞ والثلاثون: أن يكونَ تحقيق وصف إحداهما يوجب حكم الأخرى

فيكون ما يعارضها أولى ؛

وذلك كاعتلال أَهْل الرأي في قبول شهادة الذمي على الذمي باستقامته في دينه وتحقيق استقامته هو الكفر الذي هو أعظم فسق والفسق يوجب رد الشهادة.

وبعد هذا كله، الترجيح بأن تكون إحداهما أبعد من الشناعة، وبأن يكونَ الوصف به أولى من التي وصفها حكم شرعي للاختلاف في جواز التعليل بحكم شرعي، وبأن يكونَ وصف إحداهما معنى ووصف الأخرى اسما، لاختلافهم في جواز **التعليل بالأسامي**، وبأن المسقِطة في الحدود أولى من الموجبة لقوله ﷺ «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1].

---

(١) هذا الحديث متفق على معناه، لكنه لم يثبت سندا، وقد روي مرفوعا وموقوفا: فممن رواه مرفوعا: ابنُ ماجة برقم (٢٥٤٥)، في الحدود، باب: الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، من حديث أبي هريرة بلفظ: "ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا"، والترمذي برقم (١٤٢٤)، في: الحدود، باب: ما جاء في درء الحدود من حديث عائشة ؛ والدارقطني (٨٤/٣ رقم ٨) والبيهقي في سننه (٢٣٨/٨) في الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات. جميعهم من طريق يزيد بن زياد، به ؛ قال الترمذي: "لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث محمد بن ربيعة، عن يزيد بن زياد الدمشقي، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، عن النبي ـ ﷺ ـ ورواه وكيع، عن يزيد بن زياد، نحوه، ولم يرفعه، ورواية وكيع أصح" ا وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (١٠٥/٤) وفي إسناده يزيد بن زياد الدمشقي وهو ضعيف، ؛ وقد رجح أكثر الأئمة ثبوته موقوفا منهم الإمام الترمذي والبيهقي وغيرهما ؛ وممن رواه موقوفا: ابنُ أبي شيبة في مصنفه (٥١١/٥) وأبو يعلى (٦٦١٨) من طريق وكيع بن الجراح قال عمر بن الخطاب: «لئن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات»، وروي عن ابن مسعود عند ابن أبي شيبة ٥٦٧/٩، والبيهقي (٢٣٨/٨)، وقال في التلخيص الحبير "إسناده جيد"، وروي أيضا عن عقبة بن عامر ومعاذ عند الدارقطني (٣٠٩٩).



ومن **أوكد وجوه الترجيح الاحتياط**، فإن كان في كل واحدة منهما نوع من الاحتياط فأسبق الاحتياطين أولى؛

كالعلتين **في أقل الحيض**، لأن من علل في أن أقله ثلاثة أيام قال: أنا احتياط لقضاء الصلوات إذا كان الدم أقل من ثلاثة أيام لكيلا تسقط الصلاة بالشك، ومن علل في أن أقله يوم وليلة قال: أنا أحتاط لإيجاب الغسل بانقطاعه بعد يوم وليلة، فإذا اغتسلت بعده كان على يقين من صحة صلاتها[1]، وفي صلاتها بالحيض شك، وهذا الاحتياط أسبق فكان الأخذ به أشق[2].



(١) في الأصل: فإذا اغتلس.. صلاته، والصواب ما أثبتناه.

(٢) كذا، ولعل الصواب: أحق.

الفصل التاسع من هذا الباب
في ترجيح أحد وجهي الاستدلال على الوجه الآخر من دلالة واحدة

اعلموا، أن الاشتراك في الدلالة الواحدة يكون على وجوه يترجح فيها بعض الوجوه على بعض:

منها: أن يشترك المتناظران في الاستدلال بظاهر واحد ولأحدهما فيه وجهان من الدلالة وللآخر فيه وجه واحد، فيرجح الوجهان على الوجه الواحد؛

ومثاله: استدلال أَهْل الرأْي على **توريث ذوي الأرحام** بقوله ﷺ: «الخال وارث من لا وارث له»[١]، ولمن أسقط ميراثهم فيه وجهان[٢]:

❁ أحدهما: سقوط الخال مع أحد الزوجين.

❁ والوجه الثاني: سقوطه مع العمة.

ومن ورثه مع العمة ثلث المال أو ورثه الباقي عن فرض الزوجين فقد خالف أكثر من وجهين، بتوريثه مع وارث آخر غيره في موضعين [٩٨/ب].

※ ومنها: أن يتعارض استدلالان من ظاهر واحد وأحدهما لابد من القول به والآخر مشكوك فيه، فالوجه الذي لابد منه أولى من المشكوك فيه؛

(١) تقدم تخريجه.
(٢) على الهامش لَحَق مكتوب عليه: صح، وهو: دليل. ولا ندري ما وجهه.



ومثاله: استدلال أَهْل الرأي على أن الساجة[١] المغصوبة لا تمنع من بناء الغاصب بقوله «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[٢].

وقد استدل به من أوجب ردَّها على صاحبها، لأن في المنع منها ضررا على صاحبها، ولعله يريدها لبناء نفسه ولا يجد مثلها، وهذا الوجه أولى، لإجماعهم على أن الغاصب لابد من إلحاق ضرر به، إما بقلع الساجة من بنائه، وإما بإلزامه ثمنها، وأجمعوا على أن المغصوب منه يجب عود نفع إليه دون ضرر يلحقه، فكان هو أولى بحكم قوله: «لا ضرر ولا ضرار» من الغاصب الذي لابد من إضراره.

* ومنها: أن يكونَ شاهد أحد الاستدلالين من الظاهر من جهة اللغة أكثر وأوضح أو من جهة الرواية والمعنى أبين؛

كآية القروء في العدة لأن القرء في اللغة يصلح للحيض والطهر، والطهر به أولى لأنه متى أريد به الحيض جمع على الأقراء كقول النبي ﷺ للمستحاضة: «دعي الصلاة أيام أقرائك» وإذا أريد به الطهر جمع على قروء كقول الأعشى [الطويل]:

مورثة مالا وفي الحي رفعة [١/٩٩] لما ضاع فيها من قروء نسائكا

وعلى هذا الجمع نزل القرآن، ولأن عمر قرأ: «فطلقوهن لقبل عدتهن»، والطلاق المأمور به في حال الطهر.

* ومنها: أن يتنازعا في الاستدلال بظاهر، يتعلق أحدهما بعمومه والآخر

---

(١) خشبة عظيمة تستعمل في أبواب الدور وبنائها. الموسوعة الفقهية الكويتية (٣١/٢٤٠).

(٢) تقدم تخريجه.

بمفهومه، أو بدعواه أن الزيادة عليه نسخ له فيكون وجه العموم فيه أولى؛

كاستدلال أَهْل الرأْي في **سقوط الكفارة عن قاتل العمد** بقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقالو لما خص الخطأ بالكفارة دل على أن العامد لا كفارة عليه، وربما قالوا إيجاب الكفارة في العمد زيادة على النص وهي موجبة للنسخ.

واستدل من أوجب الكفارة على العامد بهذا الظاهر لأنه يوجب الكفارة في الخطأ الذي هو سهو، وفي الخطأ الذي هو ضد الصواب، والعموم أولى من المفهوم.

* ومنها: تنازع في الظاهر الواحد لاختلاف القراءتين فتكون القراءة التي لم يختلفوا في معناها أولى من التي اختلفوا في معناها؛

وذلك كتنازعهم في غسل الرجلين والمسح عليهما لاختلافهم في كسر "الأرجل" ونصبها في آية الوضوء، ونصبُها لا يحتمل غير عطفها على الوجه والأيدي المغسولة، وكسرُها يحتمل العطف على الرؤوس، ويحتمل أن يكونَ ذلك لقرب الجوار كقولهم: جُحْر ضبٍّ خربٍ، بكسر خرب لمجاورة ضب.

* ومنها: أن يتنازعا الظاهر وأحد وجهي الاستدلال يوجب حمل الظاهر على الخطأ لامحالة، والآخر يحتمل الصواب والخطأ فيكون أولى من الذي هو خطأ باليقين.

كاستدلال أَهْل الرأْي على إبطال الحكم بقول القائف في نسب الولد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وهذا الحكم يجوز




وقوعه صوابا، ومَن ألحق الولد بأُمَّيْن يقتضي الخطأ لا محالة، لأن الولد لا يخرج من بطن امرأتين، فكان الوجه الأول أولى من الثاني المسفر خطؤه.

* ومنها: أن يكونَ أحد وجهي الاستدلال من الظاهر أسبق إلى الفهم؛

كاستدلال أَهْل الرأي على كراهية جمع الطلقات الثلاث بقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقلب عليهم بجواز تفرقتها في طهر واحد، وهذا أسبق [٩٩/ب] إلى الفهم.

* ومنها: أن يكونَ استدلال أحدهما بالظاهر في أحد شقي المسألة، واستدلال الآخر في الشق الثاني منها فيكون أكمل الشقين منها أولى؛

كاستدلال أَهْل الرأي على أن العبد يملك من امرأته الحرة ثلاث طلقات بقوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة: ٢٢٩] إلى قوله ﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٠] يعني بعد الطلقتين الأوليين، وقيل له هذا دليل على أن الحر يملك من امرأته الأمة ثلاث طلقات، وهذا الشق أكمل فالاستدلال به فيه أولى.



الفصل العاشر من هذا الباب
في ترجيح بعض الفروق على بعض

أكثر أمثلة هذا الفصل تدور على فروق، كل واحد منها فرق بين مسألتين على وجهين مختلفين باختلاف المذاهب.

[أمثلته في الشرعيات]

ومثال ذلك: اختلاف الفريقين في الفرق بين **الكتابة والسلَم في الأجل:**

فإن أبا حنيفة صحح الكتابة الحالّة وأبطل السلَم الحال، واشترط **الشَّافِعيّ** الأجل في الكتابة دون السلم.

فيقال في مثل هذا: إذا وجب الفرق بين المسألتين فالفرق بينهما على مذهب **الشَّافِعيّ** ﵀ أولى، لأن صيانة عقود المعاوضة على الأجل أولى والسلم عقد معاوضة فهو بالحلول أسلم، والكتابة عقد إعتاق لا عقد معاوضة بدليل نفوذ العتاق في الفاسد منه يقبل من الغرر ما لا يقبله عقد المعاوضة.

ولا ينتقِض هذا الترجيح بعقد الإجارة وإن احتيج فيها إلى ذكر الأجل من قِبَل أن الإجارة بيع منافع والأجل فيها بيان مقدار المنفعة وليس بتأجيل على الحقيقة.

ومثال هذا الفصل أيضا: اختلاف الفريقين في **زكاة الفطر عن العبد الكافر وعن عبد التجارة:** فإن **الشَّافِعيّ** قال لا يزكى عن العبد الكافر زكاة




الفطر ويزكي المسلم عن عبده المسلم، وإن كان للتجارة.

وهذا الفرق أولى من فرق أبي حنيفة بينهما بقوله: أنه يزكي عن عبده الكافر للخدمة ولا يزكي عن عبده الكافر للتجارة، لأن زكاة الفطر طهرة والمسلم بالطهر أولى من الكافر.

[أمثلته في العقليات]

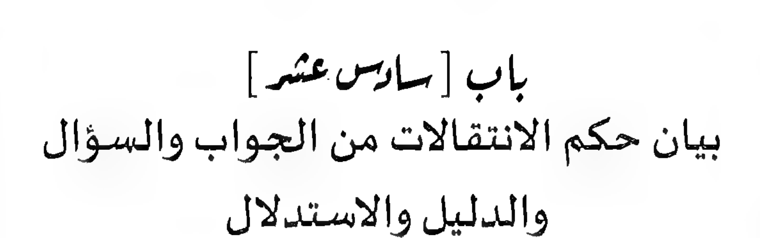
ولهذا الفصل أمثلة في **العقليات** يكون فروق بعض أصحاب المذاهب فيها أصح من فرق غيره على طريق الوجوب وإن لم يستعمل فيها لفظ الترجيح؛

ومثاله: قولنا **بأن الأجسام كلها جنس واحد والأَعْرَاض أجناس مختلفة** أصح في العقول من قول النَّظّام، بأن الأجسام مختلفة في الجنس والأَعْرَاض جنس واحد، لأن قوله بتجانس الأَعْرَاض كلها أداه إلى القول بأن الإيمان بالله ﷻ من جنس الكفر به، وإلى أن فعل رسول الله ﷺ بالمؤمنين ودعاءه إياهم إلى دين الله ﷻ من جنس فعل إبليس بهم ومن جنس دعايته إياهم إلى الضلالة والكفر.

وينبغي للنَّظَّام على أصله أن لا يغضب على من لعنه وسبّه لأن قول القائل لعن الله النَّظّام من جنس قوله رحمه الله عنده.

وكذلك قولنا بعصمة الأنبياء دون **الأئمة** أصحّ في دلائل العقول من قول هشام بن الحكم وأتباعه من الروافض بعصمة الأئمة دون الأولياء.

ولهذا نظائر كثيرة في أبواب الكلام وأبواب الفقه يطول الكتاب بذكرها، وفيما ذكرنا منها كفاية.



باب [سادس عشر]

بيان حكم الانتقالات من الجواب والسؤال والدليل والاستدلال

اعلم أن الانتقال في الجدل على وجوه:

منها: الانتقال من تصحيح العِلّة إلى وضع السؤال عنها، وإلى تصحيح غيرها لأجل بناء المسؤول عنها على التي ينتقل إليها.

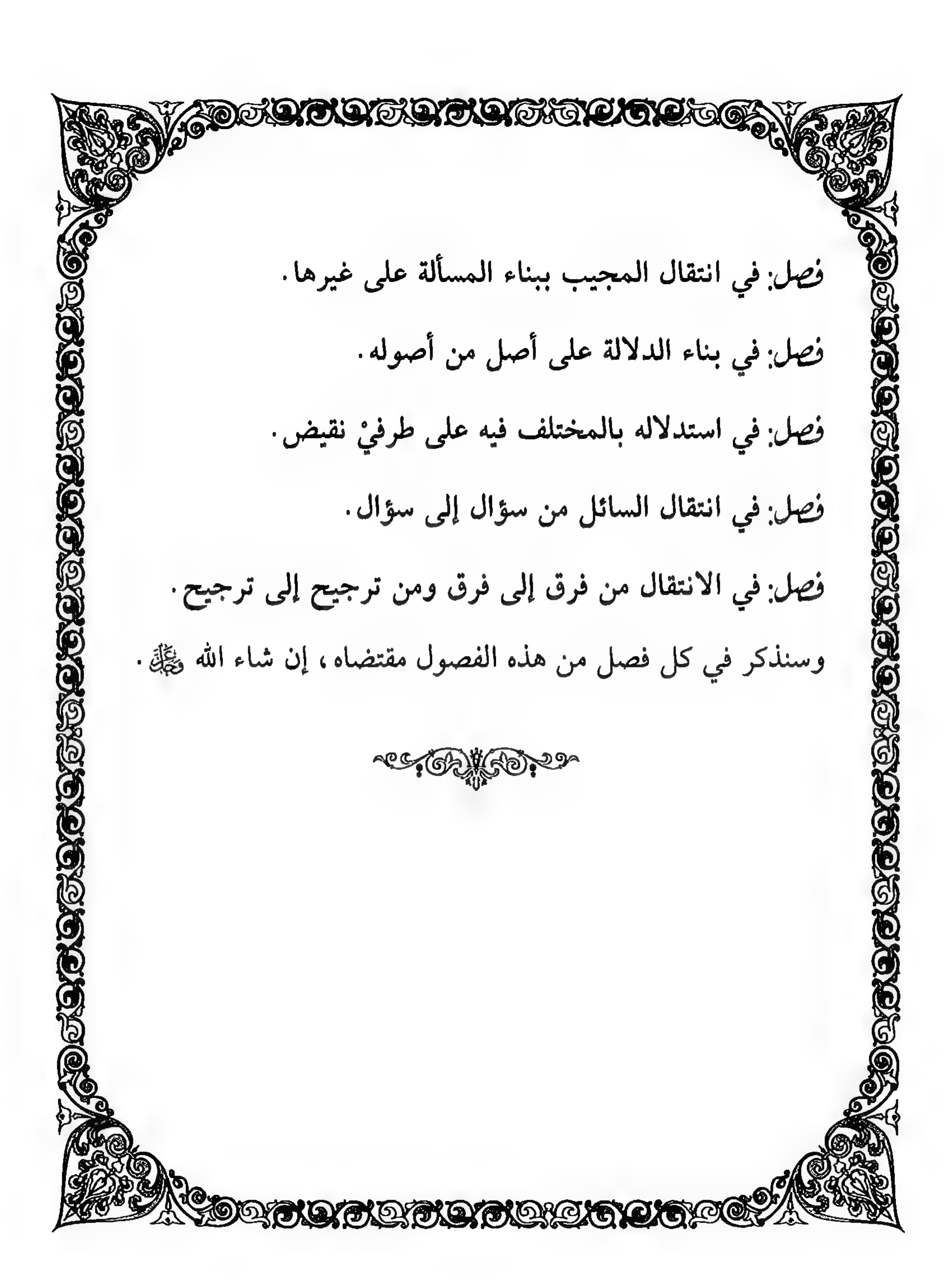
❊ ومنها: انتقال المستدِل عن دلالته إلى دلالة سواها.

❊ ومنها: رجوعه عن تسليم ما سلمه [٩٩/ب] السائل عند ضيق الجواب عليه.

❊ ومنها: انتقال السائل عن سؤاله في الإلزام إلى غيره.

❊ ومنها: رجوعه فيما سلمه للمسؤول ومطالبته فيه.

ولكل نوع من هذه الأنواع أمثلة نذكرها في فصول، هذه ترجمتها إن شاء الله ﷻ:



فصل: في انتقال المجيب ببناء المسألة على غيرها.

فصل: في بناء الدلالة على أصل من أصوله.

فصل: في استدلاله بالمختلف فيه على طرفيْ نقيض.

فصل: في انتقال السائل من سؤال إلى سؤال.

فصل: في الانتقال من فرق إلى فرق ومن ترجيح إلى ترجيح.

وسنذكر في كل فصل من هذه الفصول مقتضاه، إن شاء الله ﷻ.

الفصل الأول من فصول هذا الباب
في انتقال المجيب من مسألة إلى غيرها بالبناء عليها

أجمع أهل الجدل على أن للمسؤول بناءَ فروعه على أصوله، وعلى أنه ليس للسائل بناء مسألة على شيء من أصوله، **لأن المجيب باني والسائل هادم**، فمن حقه ألا يورد من الأسئلة إلا ما يكون مطالبته للمجيب بتصحيح بنائه، أو ما يكون فيه هدم لما بناه المجيب، بإظهار نقض أو قلب أو معارضة ونحوها.

وأجمعوا على أن المجيب إذا بنى فرعه على أصل يدّعيه، أن يكونَ في أصله شهادةٌ لفرعه، إن صح القول به، بأن يكونَ نتيجة له أو يجب التسوية بينهما في العقل، أو وجود الشرع بالتسوية بينهما، أو أجمعت الأمة على التسوية بينهما نفيا أو إثباتا، فإذا ثبت حكمه في أحدهما تبعه حكم الآخر.

فأما إن بنى المسألة التي سِئل عنها على مسألة لو صح له قوله فيها، لم يكن فيه تصحيح قوله فيما سئل عنه، فبناؤه عليها باطل، وهو كمن بنى بنيانا على طين أو ثلج فذاب أساسه وانهدم بناؤه؛

ومثاله في **العقليات**: معتزلي سئل عن الدلالة على وجوب **فعل اللطف في التكليف**، فبناه على أصله في إحالة رؤية الله تعالى بالأبصار.

ومثاله في **الشرعيات**: عراقي سئل عن وجوب النية في الوضوء

والغسل، فبناه على أصله في جواز التيمم بالنورة والزرنيخ.

ومثل هذا البناء يشهد على صاحبه بانقطاعه عن نصرة مذهبه بدلالة، لاستعانته بما لا يجوز له فيه كعبد صريخُه أمَةَ(١).

وأما البناء الصحيح فمثاله في **العقليات والشرعيات** على وجوه منها [١٠٠/أ]:

أن يكونَ الفرع مبنيا على أصل لا يتم إلا به: كالسؤالِ عن إثبات صانع للعالم، جوابُه مبني على إثبات حدوث العالم؛ والسؤالِ عن تصحيح نبوة محمد صلى الله عليه، جوابُه مبني على صحة القول بصدق الأخبار المتواترة عن دلائله الخارقة للعادة، وعلى أن المعجزة الخارقة للعادة دليل على صدق من ظهرت عليه؛ فمن نازع في هذا الأصل لم يكن لمناظرته في فرعه وجه.

ومثاله في **الشرعيات**: **شافعي سُئل** عن الدلالة على **إلحاق النسب بقول القائف**، فبناه على أصله في إحالة إلحاق نسب الولد بآباء وأمهات شتى؛

أو سئل عن الدلالة على رد اليمين على **المدعي عند نُكُولِ المدعى عليه**، فبناه على أصله في أنه لا يجوز الحكم بالنُكول بحالٍ، سواء تكرر أو انفرد؛ فهذا البناء وما جرى مجراه صحيح، واتفق أهل الجدل على جوازه.

وأجمعوا أيضا على أن المسؤول إن كان له في المسألة التي سئل عنها طريقان: أحدهما بناؤها على أصل له، والثاني: دلالة فيها بلا بناء، أنه مخير فيها، إن شاء استدل عليها بدلالته المختصة بها، وإن شاء بناها على أصل له

(١) مثل سائر، تقدم شرحه.

إن صح، ووجب منه تصحيح فرعه.

ومثاله: **عراقي سأل شافعيا عن صحة لِعان الذمي والعبد**، فإن شاء استدل عليه بدلالةٍ كقوله: إن من صح طلاقه صح لعانه كالمسلم الحر، وإن شاء بناه على أصله في أن اللعان يمينٌ، وليس كالشهادة، فإن نازعه السائل في هذا الأصل استدل عليه بقول النبي ﷺ في المرأة الملاعنة: «لولا الأَيْمَانُ لكان لي ولها شأن»[1]، وبأنه ليس في الأصول جواز الحكم للشاهد بشهادته، ولا يعارضه الحكم باليمين للحالف؛ لأن ذلك موجود في بعض الأصول عند الشَّافِعِيّ، وهو الحكم للحالف في القسامة بأيمانه، فجاز قياس اللعان عليه على أصله، وبأنه لو كان اللعان شهادة لما صح لعان الفاسق والأعمى [...][2] كما لا تصح شهادتهما.

فإذا ثبت بهذه الأدلة أو ببعضها أن اللعان يمينٌ حُكِم بجوازه للذمي والعبد، لأنهما من أهل الأَيْمان، وكذلك إن سئل عن لعان الأخرس الذي يعقل الإشارة، فإن شاء استدل على صحته بصحة طلاقه كالناطق، وإن شاء بناه على الأصل الذي ذكرناه؛ وهو أن اللعان يمين، فإذا صح ذلك، وكان الأخرس من أهل الأيمان، صح لِعانه.

وقالوا إن الأصل الذي يبني عليه المجيب فرعه، لا يخلو من أن يكونَ متفقا عليه بين الأمة، أو متفقا عليه بين السائل والمجيب، أو كانا مختلفَين

(١) هو من حديث عبد الله بن عباس في قصة هلال بن أمية في لعان امرأته، وهو مروي في الصحاح بألفاظ متقاربة، إلا هذا اللفظ فرواه أحمد (٢١٣١)، وأبو داود (٢٢٥٦) في الطلاق، باب ما جاء في اللعان.

(٢) في الأصل كلمة لم نتبينْها.

فيه ؛ فإن كان متفقا عليه بين الأمة أو بين السائل والمجيب فلا وجه لمنازعة السائل فيه ، وإنما تكون له المطالبة بوجه البناء عليه ، فإن جمع بينهما بغير علة ثبت على المجيب المطالبة بالدلالة ، وإن جمع بعلة طالب بتصحيح العِلّة ، أو تصحيح وصفها ، إن نازع في ذلك أو قدح فيها بنقض لها ، أو قلب لها في ضد حكمها ، إن وجد إليه سبيلا ، فإن لم يجد شيئا من ذلك ، ووجد بين الأصل فرقا يؤثر في جمع الجامع بينهما أو رده على طريق الإلزام.

وإن لم يجد للطعن في العِلّة سبيلا غير وجه المعارضة عارض ، وصار الحكم بينه وبين المجيب إلى ما ذكرناه في أبواب المعارضات ؛

وإن كان السائل منازعا له في الأصل الذي بنى عليه الفرع الذي وقع السؤال عنه ، فالسائل مخير: إما أن يطالبه بتصحيحه ، أو بنقل الكلام إليه ، وهو معذور في ذلك.

وكذلك المجيب معذور في الانتقال إليه ؛ لأنه جائز له بناء فروعه على أصوله.

وإما أن يسلم له الأصل تسليمَ جدلٍ ، ويطالبَه بوجه البناء عليه ، وإظهار العِلّة الجامعة بينهما.

والأحوط للسائل أن ينظر: فإن علم أنه إن سلم الأصل وجبت صحة بناء الفرع عليه ، فليس له إلا المطالبة بتصحيح الأصل.

وإن علم أنه يمكنه النزاع في بناء الفرع على الأصل مع تسليم الأصل ، فله الخيار بين النزاع فيه ، وبين تسليمه والمطالبة بوجه الجمع بينهما.

وإن كان المجيب قد بنى فرعه على أصل هو خطأ عنده وصواب عند السائل، فبناؤه فاسد، وللسائل أن يقول له: إن كان هذا الأصل صوابا، فَلِمَ لَمْ تقل به كما قلتُ أنا به؟ وإن كان خطأً قولي فيه، فليس لك أن تستدل على تصحيح قولك بما هو خطأ عندك.

وهذا واضح لمن تأمله وبالله التوفيق.



الفصل الثاني من فصول هذا الباب
في بناء المجيب دلالته على أصل من أصوله

اعلم أن المجيب [١٠٠/ب] إذا طُولب بالدلالة على صحة مقالته في المسألة، وأراد بناء دليلها على أصل من أصوله، فالأحسن به أن يذكر الأصل أولا، ثم يقول للسائل: دليلي مبني على هذا الأصل، فإن سلمتَه، ذكرتُ وجه الاستدلال منه، وإن نازعتني فيه، أقمتُ الدلالة على صحته، وإن أظهر الدلالة من غير تقديم ذكر البناء عليه جازَ، وللسائل بعد ذلك الخيارُ بين النزاع في أصل الدلالة، وبين تسليم أصلها، والمطالبة بتصحيح وجه الاستدلال منه.

ومثاله: **داوديٌّ** سأل **شافعيا عن الدلالة على تحريم التفاضل في بيع الأرز بالأرز**؛ فإذا أراد المجيب أن يستدل عليه بالقياس، فالأحسن به أن يقول للسائل: إن هذا مبني على القول بالقياس، فإن سلمته قست الأرز وسائر الأطعمة على البُرّ والشعير والتمر والملح؛ لأنك توافقني على تحريم التفاضل في بيع كل نوع منها بجنسه. وإن لم يقل هذا، واستدل على تحريم التفاضل في بيع الأرز بالأرز متفاضلا، بقوله: إن هذا بيع مطعوم بجنسه، فوجب تحريم التفاضل فيه قياسا على بيع البر بالبر، جازَ.

وللسائل الخيارُ بين المطالبة بتصحيح القياس ونقل الكلام إليه، وبين

تسليم القياس والمطالبة بتصحيح العِلّة، وذلك أنه جائز له أن يقول: إن القياس إنما يصح عندك الاستدلال به بشرط صحةِ العِلّة الجامعة بين الأصل والفرع، وسلامتِها من النقوض والمعارضات، تدل على صحة ذلك في هذه العِلّة، فإن القائسين مختلفون في علة الربا: فمنهم من علل بالكيل والوزن، ومنهم من علل بالقوت والادخار، ومنهم من علل بالجنس وحده، ومنهم من علل بالتساوي في المنفعة.

وعندي أن عللهم فيها متعارضةٌ، وليس بعضُها أصحَّ من بعض، ولتساويها استدل على فسادها، فما دليلك على صحة علتك في إيجاب تحريم التفاضل في الأرز؟

وتسليمي لك القولَ بالقياس في الجملة لا يوجبُ تصحيح كل قياس؛ فإن القياس نوعان: [صحيح][1] وفاسد، فما دليلك على أن قياسك الأرزَّ على البر في هذه المسألة صحيح؟

ومتى ذكر المجيب دلالة مُبتَدأة أو مبنيَّة على أصلٍ له، وسلَّم السائل أصله، لزمه الثباتُ على دلالته، وإبانةُ صحتها عند المطالبة بتصحيحها، فانتقاله دلالة في الظاهر على عجزه عن نصرة ما استدل به أوّلاً، وهو محكوم عليه بالانقطاع.

ومثاله في **العقليات**: قدريٌّ رأيناه وقد سأله بعض أَصْحَابنا عن الدلالة **على إحالة الرؤية على الله** ﷻ، فاستدل بأنه لو جاز أن يكونَ مرئيا، لجاز أن يكونَ ملموسا، قياسا على الأجسام، فَنُوقض بالألوان والأَعْرَاض التي يجوز

(١) في الأصل: دليل، ولعله سبق قلم من الناسخ. والله أعلم.

رؤيتها ولا يجوز لمسها، وقيل له: إذا جاز أن يكونَ الله ﷻ رَائِياً ولا يكون لامساً، فهلَّا جاز أن يكونَ مرئياً ولا يكونَ ملموساً، فانتقل من استدلاله الذي حكيناه عنه إلى الاستدلال بقول الله ﷻ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فهذا وما جرى مجراه انقطاع بلا خلاف فيه بين أهل الجدل.

ومثاله في الشرعيات: **عراقي استدل على أن السارق لا يقطع في الثمار الرطبة**، بالخبر في أنْ: «لا قطع في ثَمَر ولا كَثَرٍ»[1]، فقيل له: إن هذا الخبر فيه استثناء قد أغفلته، وهو قوله: «إلا ما أواه الجرين»، والقطعُ يجب فيما أواه الجرين دون ما لم يكن في حرزٍ، فترك دليله هذا، واستدل بعلة ذكرها. وحكم [١٠١/أ] أهل المجلس عليه بالانتقال والانقطاع.

وأمثال هذا كثير، وفيما ذكرنا منها كفاية والله أعلم.



(١) تقدم تخريجه.

الفصل الثالث من هذا الباب
في الاستدلالات بالمختلف فيه
وبناء خلاف على خلاف في طرفي نقيض

إذا اختلف السائل والمسؤول في مسألتين على طرفي نقيض في الفرق بينهما، فليس لأحدهما قياس إحدى المسألتين على الأخرى في الحكم الذي يريد تصحيحه؛ لإجماعهما على الفرق بينهما، وإن اختلفا في كيفية الفرق بينهما.

ومثالُ هذا في الشرعيات: الخلاف في السَّلَم الحالّ والكتابة الحالّة؛ وذلك أن أبا حنيفة أجاز الكتابة حالَّةً ومنع السَّلَم حالًّا. وأجاز الشَّافِعيّ ـ رحمه الله ـ السلَم حالّا وأبطل الكتابة الحالّة، فأيُّهما قاس أحد العقدين على الآخر في جوازه حالًّا، وفي وجوب الأجل فيه، فاستدلاله فاسد؛ لإجماعهما على الفرق بينهما، ومن جمع بين المفترقين في الإجماع، كان كمن فرق بين شيئين جمع[1] الإجماع بينهما.

وقد رأينا عراقيا جمع على شافعي بين فَلْس المدين، وفلس المُحال عليه، فقلنا له: ما تقول لو جمعنا بينهما في ضدّ حكمك الآن، ماذا كنت قائلا لنا؟ فأجاب بإفساد قياسنا، لإجماعنا على افتراقهما في حكم الرجوع،

(١) في الأصل: فرق، ولا معنى له لانه تكرار، والتصويب منا.

فقلنا له: احكم على قياسك الآن، بما كنت حاكما به لو كان القياس لنا عليك في ضد حكمك هذا.

ومثاله في **العقليات**: قول الكَعْبِيّ للجُبَّائِيّ: إذا لم يَخْلُ الجسم عندك عن الأكوان، فهلّا قلت: إنه لا يخلو من الألوان!

وجوابه أن يقول له: وأنت إذا قلت: إنه لا يخلو من لون، فهلّا قلت: إنه لا يخلو من كون! وإن أجزت وجوده بلا كون، فهلّا أجزت وجوده بلا لون!

وهذا النوع مما يعد من القياس المنقلب على صاحبه في ضد حكمه، وذلك من علامات فساده وبالله التوفيق.



الفصل الرابع
من هذا الباب في انتقال السائل من سؤال إلى سؤال

اعلم أن انتقال السائل من سؤال إلى سؤال نوعان: محمود ومذموم؛

فالمذموم: انتقاله من مسألة إلى غيرها من غير عدول إلى أصل يبني عليه المجيب فرعَه؛ بل ينتقل إلى مسألة غير التي سأل عنها: **إما** للعجز عن الطعن في دلالة المسؤول على ما سأله عنه، **وإما** لقصد الإلزام في غير موضعه.

ومثاله في **العقليات**: فلسفيّ أو نَظَّامي سأل من يقول بإثبات **الجزء الذي لا يتجزأ**، فاستدل عليه بأن الأجزاء المجتمعة لو أفنى الله ﷻ ما فيها من الاجتماع، لصار كل جزء من أجزاء الجسم منفردا غير منقسم، وفي هذا دليل على أن كل جسم ينتهي إلى جزئين أو أجزاء، كلٌّ واحد منها غير منقسم؛

فقال السائل لهذا المستدل: وما حدُّ الجسم؟ وترك سؤاله عن المسألة الأولى، وكان من حقه أن يطالب بالدلالة على جواز فناء الاجتماعات كلها عن أجزاء الجسم؛ لأن ذلك عمدة استدلال المسؤول، فترك الواجب في رسم النّظَر، وعدل إلى مسألة غير ما طالب بالدليل عليها.

ومثاله في الشرعيات: سأل سائلٌ **شافعيا عن وجوب العمرة**، فقاسها على الحج، بعلة أنها أحد نسكي القِران، فقال له: لم قلت: إن القِران مستحب [١٠١/ب] أو مباح؟ فهذا السائل تاركٌ للمسألة الأولى.

فهذا وما جرى مجراه مذموم من السائل.

وأما انتقاله المحمود فمن وجوه:

﴿﴾ منها: أن يبنيَ المسؤولُ المسألة على أصل يخالفه السائل في حكمه، فيكون له الانتقال إلى السؤال عن الدَّلالة على تصحيح أصله، كما بيناه في فصل قبل هذا.

﴿﴾ ومنها: أنه إذا مانع المجيب في وصف علته، فأثبت المجيب وصفها بدلالةٍ، فله أن ينتقل إلى المطالبة بوجه العِلّة وإجرائها في المعلول، فإن أجراها فله أن ينتقل إلى المطالبة بتأثير العِلّة في أصلها، فإن أظهر المجيب تأثير العِلّة في أصلها، فللسائل بعد ذلك الانتقالُ إلى الإلزام بالمناقضة، أو بقلب العِلّة، أو بالمعارضة، وله الانتقال بالمعارضة بعد النقض والمنع، وليس له بعد دعوى المعارضة أو النقض أو القلب أن يرجع إلى المنع في الوصف.

[المراتب الستة للأسئلة على علّة المسؤول]

والأحسن في ترتيب أسئلة السائل على علة المسؤول يدور على ست مراتب:

﴿﴾ أولاها: الممانعة في وصف العِلّة، وأمثلته كثيرة، وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم. ومن هذا الجنس:

ممانعته عن الوصف في أصل العِلّة؛

كمن يقيس إزالة **النجاسات بالمائعات على الاستنجاء**، في أنه لا يختص




بالماء وحده؛ لأن كل واحد منهما طهارة بالماء، فقال له السائل: إن هذا الوصف غير مسلم في الاستنجاء؛ لأنه ليس بطهارة عندي ولا عندك، وإنما تجفف النجاسة عن مكانها، والدليل على نجاسة مكانها بعد الاستنجاء بالحجر: أن المستنجي بالحجر لو انغمس في ماء قليل نجس الماء به.

وكذلك الممانعة في وجود الحكم؛

ومثاله: **عراقي** استدل على **وجوب الزكاة في أولاد النَّعم من الظباء**، بأن ما اختص بالملك إذا اعتبر بأحد أبويه كان معتبرا بالأم، قياسا على الرق، فقال له السائل: إنا لا نقول: إن حكم الزكاة معتبر بالأب، حتى تعتلّ أنت لاعتباره بالأمّ كالرق، بل نقول: إن حكم هذا النتاج في الزكاة غير معتبر بالأم، ولا بالأب، بل لا يعتبر بواحد منهما، ودليل سقوط الزكاة عنه غيرُ بنائه على حكم أبيه.

وكذلك الممانعة من **تأثير العِلّة في حكمها** بأن يكونَ حكمها سابقا لها؛

ومثاله: **عراقي** استدل **لطهارة جلد الكلب بالدباغ**، بأنها جارحة للاصطياد بعد التعليم، والحكم المختلف فيه في كل أحوال المعلول، ولا يجوز أن تكون علة الحكم متأخرة عنه.

وكذلك من علل من **أصحابنا نفي زكاة الخيل**، بأنه مختلف في أكله، فعِلَّتُه فاسدة في وضعها؛ لأن الاختلاف في أكل الخيل كان بعد النبي ﷺ، وحكم الزكاة في الوجوب أو السقوط كان في عصره، ولا يجوز أن يكونَ الحادث بعده علة لما حدث في وقته.

وكذلك من علل بعلة لحكم يقتضي الدليل كون تلك العِلّة علة لضد

ذلك الحكم، طولب بالعِلّة الصحيحة، ومُنِع من اعتلاله بما أورده؛

ومثاله: **عراقي علّل في أن السارق للمصحف لا قطع عليه**؛ لأنه تعذر قيمته عند إتلافه، أو علّل في أن المرتد إذا تاب لا يقضي ما ترك من الصلوات، بأنه كافر كالكافر الأصلي.

فقيل له: جعلتَ التغليظ في السرقة علة للتخفيف، وجعلتَ الكفر ـ وهو سبب التغليظ ـ علة للتخفيف، وهذا غير جائز.

وقد ألحق بعض أصحابنا بهذا القسم [١٠١/أ] اعتلال من قال من أصحابنا **في الكلام ناسيا لا يقطع الصلاة**: إن كل كلامٍ عمده يقطع الصلاة فسهوُه لا يقطعها، كلفظ السلام.

﴿﴾ والرتبة الثانية: بعد تسليم السائل وصفَ العِلّة، ممانعته في حكم الأصل على أصل المعلل؛

ومثاله: **عراقي** استدل في إبطال صلاة **المُفْترِض خلف المُتَنَفّل**، بأنه مُفترضٌ خلف مُتَنَفّل، كما لو اِئْتَمَّ بمن يصلي ركعتي الكسوف.

فقال له السائل: إن صلى الكسوف على الوجه الذي تراه أنت: في كل ركعة ركوعٌ واحدٌ، وأجزنا فرض من يصلي خلفه. وإن أردت به صلاة الكسوف على ما نراه نحن: في كل ركعةٍ، ولو كان فيهما قرآن، فهذه الصلاة عندك باطلة، ولا يَقتدي بصاحبها أحد، لا في فرض ولا في نفل، فلم يصح لك في هذه المسألة أصلٌ تقيس عليه.

﴿﴾ والرتبة الثالثة في سؤال السائل على العِلّة: **القولُ بموجَبها**؛

كاعتلال من علل من أصحابنا في أن **أمان العبد يصح على الإطلاق**، بأنه مكلف كالحر في صحة أمانه، فلسائله أن يقول: أنا أقول بحكم اعتلالك؛ لأن أمانه صحيح عندي في بعض أحواله؛ وهو إذا أذن له السيد في القتال، فإن قيد المعلل العِلّة بوصف يمنع القول بموجَبها، كان الكلام عليها حينئذ من وجه آخر.

﴿❁﴾ والرتبة الرابعة من السؤال على العِلّة: إبرازُ النقض عليها إن كان لها نقض:

وقد بيّنا وجوه النُّقُوض وأقسامها قبل هذا.

﴿❁﴾ والرتبة الخامسة بعد المناقضة: **الاعتراضُ على العِلّة بقلبها**:

وقدّمنا أيضا وجوه القلْب في بابه.

﴿❁﴾ والرتبة السادسة من اعتراض السائل على العِلّة: **معارضته إياها بغيرها في ضد حكمها**، كما بيناه في معارضة العِلّة بالعِلّة.

وقد زاد بعض أهل الجدل فيه رتبة سابعة، وهي: **الاعتراضُ عليها بنصّ يدفعها**؛ وهذا إن كان موجودا، فهو داخل في المنع من كون العِلّة مؤثرة مع شهادة النص بحكمها، وذلك أبلغُ أنواع الأدلة على فسادها.

وإذا صح ما ذكرناه في ترتيب اعتراض السائل على العِلّة، فللسائل الانتقالُ من الرتبة الأولى منها إلى الثانية، ثم من الثانية إلى الثالثة، ثم كذلك إلى الرابعة، والخامسة، والسادسة، وليس له الانتقال من رتبةٍ إلى رتبةٍ قبلها، كما بيناه قبل هذا وبالله التوفيق.

الفصل الخامس من هذا الباب

في الانتقال من فرق إلى فرق ومن ترجيح إلى ترجيح

أجمع أهل الجدل على التساهل في الفروق والترجيحات، ولم يضايقوا فيها كما ضايقوا في الانتقال من دلالةٍ إلى دلالةٍ، وفرّقوا بينهما، بأن المستدل بالدلالة ليس له أن يستدل معها بغيرها فيجمع على السائل دليلين، وإن فعل ذلك كان للسائل أن يقول له: اعتمد على أيهما شئت لأعترض عليه، فلما لم يكن له الجمع بين دليلين، لم يكن له الانتقال من دليل إلى دليل.

وله إذا ألزمه السائل علة أن يفرق بين أصل علة السائل وفرعها بفروق واضحة، كلٌّ فرق منها يقدح في الجمع بينهما، فإذا كان له الجمع بين فروق، كان له أيضا ذكر فرق بعد فرق وكذلك للسائل [١٠٢/ب] أن يفرق بين أصل علة المسؤول وفرعها بفروقٍ، إن وجد إليها سبيلا.

ومتى فرق السائل بين أصل المجيب وفرعه بفرق لم يسلمه المسؤول، فله أن يذكر فرقا آخر يقع فيه التسليم، كما أنه لو أورد على علة المسؤول نقضا فلم يقبله المسؤول، كان له إيراد نقض آخر، إن وجد إليه سبيلا.

وكذلك القول في ترجيح الدلالة على الدلالة عند التساوي في المعارضة، يجوز فيه إيراد ترجيحات لأحد الدليلين على الآخر، فإن ترجّح أحد الدليلين على الآخر بنوع من الترجيح، وترجح الآخر على الأول بنوعين

من التراجيح أو أكثر، كان الأخذ بأكثر وجوه ترجيحه أَولى.

واختلفوا في ترجيح إحدى العلتين على الأخرى بمعاضدة علل لها، والصحيحُ قول من رأى الترجيح بها[1].

وأمثلةُ هذا الفصل راجعة إلى بعض ما ذكرناه في **باب الترجيحات**، و**في باب الفروق**، والله أعلم.



(١) أنظر تفصيل ذلك في الكافية ص: ٥٥٤ وما بعدها.



باب [سابع عشر]

بيان وجوه الانقطاع في النّظَر

[مفهوم الانقطاع في المناظرة]

اعلم أن **الانقطاع في الجدل: عبارة عن العجز عن بلوغ الغرض المقصود**؛ ولذلك قيل للعاجز عن بلوغ مقصده في سفره إنه منقطع به، والعجزُ عن إقامة الدّلالة أو عن الانفصال عن الإلزام انقطاعٌ عند جميع أهل النّظَر، وكذلك الانتقالُ من دلالة إلى دلالةٍ غيرِها انقطاعٌ، لظهور العجز عن تصحيح المقالة بما ادعاه المستدل دليلا في أول مرة[1].

وتقديرُ الانقطاع في الجدل محمولٌ على انقطاع القوَّة عن تصحيح المرتبة الأولى في المسألة، أو عن تصحيح المرتبة الثانية، أو الثالثة، أو ما بعدها؛

وذلك أن المسألة قد يكون للكلام فيها خمسُ مراتب أو أكثر، فيَقْوى المجادل فيها على المرتبة الأولى، والثانية، وينْقطع في المرتبة الثالثة عن القوّة على الواجب فيها، وإذا انقطع في مرتبةٍ، فقد انقطع عما بعدها من المراتب.

وانقطاعُ القوة يكون بالعَجْز، فلذلك سمَّينا الانقطاع في الجدل **عجْزاً**، فكلُّ انقطاعٍ في الجدل عجزٌ، وليس كلُّ عجزٍ انقطاعاً، لأنه قد يعجز عن مراتب الجدل من لم يدخل في شيء منها، ولا يكون منقطعا فيها، وإن كان عاجزا عنها.

[وجوه الانقطاع في المناظرة]

ولا يخلو الانقطاع في الجدل من وجوه:

إما أن يكونَ لنقصان علْم المجادل برسوم الجدل وقوانينه، فلا يدري

(١) كأنه أصل ما في الكافية ص: ٥٥٥ وما بعدها.




كيف يضع الأدلة بواجبها، ولا كيف يُرتِّب الدليل، ولا كيف يكون وجْه الانفصال عن الإلزام، وإن كان عالما بأنواع من الحجج والأدلة.

وإما أن يكونَ ذلك لنقصان علمه بالحجج، فتقعد به قلَّةُ علمه، لا ضعفُ جدله.

وإما أن يكونَ ذلك لضعف مذهبه في نفسه، فلا يكون في انقطاعه عيْب، وإنما العيب عليه في مقامه على المذهب الضَّعيف، وفي نصرته له.

[علامات الانقطاع]

وقد قال بعض أهل الجدل: إن علامات الانقطاع في الجدل ثلاثة أشياء:

❁ أحدها: جحد الضرورات في العقليات، أو جحد النصوص أو الإجماع في الشَّرعيات.

❁ والثاني: نقْض جملة الكلام بالتفصيل.

❁ والثالث: ترك إجراء العِلّة في المعلول.

وزاد بعضهم عليه وجها رابعا وهو: ترك إجراء العِلّة فيما هو أولى بحُكمها من معلولها؛

كمن منع الأضحية بالعوراء لأجل العور، وأجاز الأضحية بالعمياء [١٠٣/أ]، وهي بالمنع أولى من العوراء؛

وكذلك إذا فسد الماء القليل بالبول فيه، ففساده بالغائط أولى، فمن علَّل الإفساد بالبول دون الغائط، فهو مناقض ومنقطع؛ فإن علل بعلة توجب تنجُّس الماء بالبول، ولا توجب تنجسه بالخمر، لم يكن مناقضا ولا منقطعا،

لأن السابق إلى الفهم أن التنجّس بالغائط أولى منه بالبول، وليس السابق إلى الفهم أن الخمر أولى بالتنجيس للماء من البول.

[هل السكوت عن الجواب انقطاع؟]

وقد عَدَّ قوم سكوت المسؤول عن الجواب، وسكوتَ السائل عن الإلزام على الدلالة: انقطاعا.

وليس هذا على إطلاقه بل ننظر فيه:

فإن كان الإلزام من السائل شغبا، أو مما لا يتعلق بدلالة المسؤول، فالسكوت عنه أولى من جوابه، وكذلك كلام المسؤول إذا لم يكن على وجه الانفصال عن إلزام السائل، فالسكوت عنه أولى من تضييع الوقت بالكلام عليه مع قصده التمويه.

وإنما يكون السكوت انقطاعا، إذا كان للعجز عن إتمام ما ضمن الساكت نصرته، أو ضمن السائل هدمه والقدح فيه.

وقد عُدَّ في الانقطاع: تكريرُ السائل سؤالا قد سبق الجواب عنه، ما لم يكن في تكريره زيادةٌ على ما ذكره أوَّلا. وكذلك تكرير المجيب جوابا قد سبق الاعتراض عليه، من غير إقرار بالانفصال عن الإلزام عليه: انقطاعٌ منه.

فهذه مقدمات ذكرناها في أول فصول الانقطاع.

[أقسام وجوه الانقطاع والمختار منها]

فأما أقسام وجوه الانقطاع، فقد قال بعض الفقهاء: إن الانقطاع نوعان:



أحدهما من المجيب؛ **والثاني** من السائل.

وانقطاعُ المجيب على ثمانية أوجه:

۞ أحدها: العجز عن بيان المذهب.

۞ والثاني: العجز عن بيان الدلالة.

۞ والثالث: العجز عن بيان وجه الدلالة.

۞ والرابع: العجز عن الانفصال عند المعارضة.

۞ والخامس: جحد الضرورات.

۞ والسادس: جحد ما ثبت بنص، أو إجماع، في الأحكام الشرعية.

۞ والسابع: الانتقال من دلالة إلى دلالة.

۞ والثامن: تخليط الكلام بما لا يفهم، وبما لا يليق بالمسألة.

وانقطاعُ السائل أيضا على ثمانية أوجه:

۞ أحدها: العجز عن الاستخبار عن المذهب، بأن لا يقدر على إبانة موضع الخلاف، فيسألَ عنه.

۞ والثاني: الجهل بكيفية المطالبة بالدلالة.

۞ والثالث: العجز عن [وجه][1] المطالبة بوجه الدلالة.

۞ والرابع: العجز عن المعارضة.

۞ والخامس: العجز عن القدح في الترجيح أو مقابلته بمثله.

---

(١) كذا، ولعلها سبق قلم من الناسخ.

﴿❁﴾ والسادس: **الانتقال من سؤال إلى سؤال قبل تمام الأول**.

﴿❁﴾ والسابع: **جحد الضرورات في العقليات**.

﴿❁﴾ والثامن: **جحد النص أو الإجماع في الشرعيات**.

وقسمان من هذه الأقسام ـ التي ذكرها هذا القاسِم ـ خارجان عندنا عن أقسام الانقطاع وهما: العجزُ عن إبانة المذهب أو السؤال عنه، والعجزُ عن الدلالة عليه؛ لأن العاجز عن ذلك لم يدخل في المسألة فيكونَ انقطاعه عن مقصوده انقطاعا.

والقسمة الصحيحة في وجوه الانقطاع عندنا: أنه على سبعة فصول؛ هذه ترجمتها إن شاء الله ﷻ:

فصل: في الانقطاع بالمكابرة، أو جحد الضرورة أو النص أو الإجماع.

فصل: في الانقطاع بالعجز عن إبانة وجه الدلالة.

فصل: في الانقطاع بترك إجراء العِلّة في المعلول.

فصل: في الانقطاع من جهة المناقضات.

فصل: في الانقطاع بالانتقال. [١٠٣/ب]

فصل: في الانقطاع بالعجز عن الانفصال عن المعارضة.

فصل: في الانقطاع بالمشاغبة والمسابة، أو استفسار في غير موضعه.

ونحن نذكر في كل فصل من هذه الفصول مقتضاه إن شاء الله ﷻ.



الفصل الأول
في بيان وجه الانقطاع بالمكابرة أو جحد الضرورات أو النصوص أو الإجماع

ذكر أهل الجدل أن المكابرةَ في النّظَر، وجحدَ الضرورات أقبحُ أنواع الانقطاع، لأن صاحبَها منقطع عن إتمام مقصوده بعدوله عن الحجة إلى المكابرة والجحود، وهذا منه ـ مع انقطاعه به ـ دليلٌ على سُخْفِه، وقلة مبالاته بما يظهر من فضيحته وتخليطه في ديانته، ولا فائدة في مناظرة من هذه عادتُه.

وجملة المكابرين والجاحدين في النّظَر على أقسام:

❁ منهم من يكابر بالرجوع عما قد سلَّم وينكر تسليمه؛

❁ ومنهم من يكابر بإنكار مذهب زعيمه الذي يذب عنه فيما ألزم عليه، وما ينكره مشهورٌ من قول زعيمه؛

❁ ومنهم من يكابر بجحد ما قد علم بالضرورة؛

❁ ومنهم من يكابر، فينكر النص أو الإجماع، فيما اشتهر فيه النص أو الإجماع؛

❁ ومنهم من يكابر باعتقاد ما يعلم استحالته في العقل؛

❁ ومنهم من يكابر باعتقاد مذهب غير معقول له ولا لمخالفيه.



[المكابرة بالرجوع عن التسليم بما سبق تسليمُه]

وأما المكابرة في الرجوع عن تسليم ما قد سبق تسليمه فأنواع منها:

أن يبني المجيب دليله على أصل من أصوله، ويسلم السائل ذلك الأصل تسليمَ جدَلٍ ـ مع مخالفته إياه فيه ـ، فإن أظهر المجيب دليلَه من ذلك الأصل، رجع السائل عما سلم ونازعه فيه؛

ومثاله: **عراقي سأل شافعيا عن ثمرة النخلة المبيعة قبل الإبّار**، فأجاب: بأنها للمشتري؛ فطالبه السائل بالدلالة عليه، فقال: هذا مبني على أصل لي في دليل الخطاب؛ هو أن الحكم المعلق بأحد وصْفَي الشيء يدل على أن الوصف الآخر يخالف حكمه. فإن سلَّم له السائل القول بدليل الخطاب، فاستدل المجيب عليه بقول النبي ﷺ: «من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع»[1]، وقال: لما جعلها للبائع بشرط الإبّار، دلّ مفهومه على أنها قبل الإبار للمشتري، ثم رجع السائل عن تسليم دليل الخطاب وقال له: لم زعمت أن تعليق حكم الشيء بأحد وصفيه دليل على خلاف حكمه في الوصف الآخر؟ كان منقطعا، وإن أنكر أن يكونَ قد سلَّم ذلك كان مكابرا.

وكذلك لو سأل **ظاهريٌّ** قِياسيًّا عن حكم فرعٍ من الفروع، فبناه على القياس، وسلّمه له الظاهري تسليمَ جدل، فلما علَّل بعلةٍ، عجز الظاهري عن نقضها ومعارضتها، فرجع عن تسليم القياس، أو أنكر تسليمه له، كان منقطعا مكابرا.

❁ ومنها أن يكونَ المسؤول قد استَسْلفَ من السائل أصلا له لِيُلزمه

---

(١) تقدم تخريجه.

عليه ما يلزمه، فلما وجه الإلزام عليه، رجع عن تسليم ذلك الأصل، وهذا قريب من الوجه الأول، وإن لم يكن هو بعيْنه.

۞ ومنها الرجوع من دعوى المعارضة أو المناقضة إلى المنع من وصْف العِلّة أو الدلالةِ، لأن الانتقال بالنقض إنما يكون بعد تسليم الوصف، فإن عاب عليه، فقد بدا له فيما سلَّمه.

[المكابرة بإنكار المذهب]

وأما المكابرة بإنكار مذهب زعيم المذهب؛

فمثاله: عراقي سئل عن شاهدين، فشهدا على رجل بأنه أعتق عبده، والعبد والسيد منكران؛ فقال: لا يقع العتقُ، وعلَّل [١٠٤/أ] بعلّة فألزم عليها الشهادة على عتق الأمة مع إنكار الأمة العتق، فارتكب القول بأنها لا تعتق، وهذا خلاف قول أبي حنيفة، لأنه فرق في هذه المسألة بين العبْد والأمة، وكان هذا الرجُل مكابِرا، وناظَرناه يوما في بعض المسائل فالتجأنا إلى استشهاد الحاضِرين عليه في استسلاف[1] أصل لكي إن ألزمناه عليه ما يتوجه عليه لم ينكره.

[المكابرة بجحد الضرورات]

وأما المكابرة بجحد الضرورات العقلية؛

فَكَدَهْرِيٍّ سألنا عن الدلالة على حدوث الأجسام، فاستدلَلْنا عليه بأن

(١) في الأصل "استسلام"، والصواب ما أثبتناه حسب دلالة السياق.



الأجسام تتغيَّر من حركة إلى سكون، ومن حرارة إلى برودة، وتتعاقب عليها الأَعْرَاض الحوادث، وقلنا: إن ما لا يسبق الحوادث يجب أن يكونَ مُحْدَثا.

فأعرض عن المطالبة بإثبات الأَعْرَاض، وإثبات حدُوثها كما جرى به الرسم من **الدهرية** في اعتراضها على الدلالة التي ذكرناها، وأنكر تغير الأجسام من حال إلى حال، وزعم أنها كلَّها صفة واحدة، لاختلاف صفاتها وأحوالها، وصار جاحدا لما أدركه بالحواس والبَدَائِهِ، من تغيّر الأجسام من حالٍ إلى حالٍ خلافها.

ومثاله في **الشرعيات: عراقي سألَنا عن غاصب الثَّوب إذا صبغه أسود**، أو قطعه نصفين بالطول أو غصب الشاة، فذكرْنا هل يلزمه ردها على صاحبها مع غرامة ما نقص من قيمتها بجنايته، فاستدللنا على لزوم رده عليه ببقاء العين المغصوبة، على الوصف الذي يصحّ تملكه، وقِسْناه عليه، أو صبغناه بصبغ غير السواد، وعلى من غصب نقرة فضة فضربها دراهم، ونحو ذلك، فزعم السائل عند ذلك أن الثوب المصبوغ بالسواد ليس هو الثوب الذي كان قبل سواده، وأن الشاة المذبوحة ليست هي التي غصبها ذابحها، لتغيّر الصفة عليها، فهذا مكابر للمحسوس؛ لأن تغير الصفة على الموصوف لا توجب زوال عينه، وكذلك لو قال في البُرّ المغصوب إذا طحنه الغاصب: إن طحينه غير ما غصبه، كان مكابرا، ولا كلام مع منكر المحسوس.

[المكابرة بإنكار النص أو الإجماع]

وأما المكابرة بإنكار النص أو الإجماع فيما اشتهر فيه النص والإجماع، فإنها في **الشرعيات** كالمكابرة بجحد الضرورة في **العقليات**؛




ومثاله في إنكار النص: إنكارُ من أنكر أخبار الرؤية، والحوض، والشفاعة، والصراط، والميزان، مع إجماع السلف على صحة الأخبار فيها؛

ومن أنكر تسميته صلاة المسافر ركعتين قصرا مع قول الله ﷻ فيها: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] الآية. ونحو ذلك كثير.

ومثال المكابرة بإنكار التواتر والإجماع السابق: إنكارُ قومٍ من القَدريَّة حصارَ عثمانَ وإجماع الغاغة على قتله؛ كما ذهب إليه هشام الفُوْطي[(١)].

وكذلك إنكارُ من أنكر ما أجمع عليه السلف من حد شارب الخمر؛ كما ذهب إليه النَّجْداتُ من الخوارج، وهؤلاء غير معتبر خلافُهم فيما أنكروا فيه التواتر والإجماع.

وأما المكابرة باعتقاد ما يعلم بالعقل استحالته:

فكقول النَّظّام بالطفرة، ودعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير إلى المكان العاشر، أو ما هو أبعد من ذلك، من غير أن [١٠٤/ب] يقطع ما بين المكانين من المسافة، ومن غير أن يُعدم من المكان الأول ويعاد في الذي صار إليه؛ ومن أجاز هذا، لم يكن لإنكاره على السّوفْسطَائية دفعَ المحسوسات وجهٌ.

[المكابرة بذكر مذهب غير معقول]

وأما المكابرة بذكر مذهب غير معقول، يريد به الذاكر له الانفصال به

(١) تقدمت ترجمته.

عن إلزام توجه عليه ، لينفصل بما لا يكون معقولا ، فله أمثلة كثيرة:

منها: إلزامُ أَصْحَابنا أصنافَ القَدريَّة كونَ **العالِم عالما بعلْم** ، شاهدا كان أو غائبا ، من حيث فارق الجاهل ، ولا يجوز أن تكون مفارقتُه له لذاته ، إذ قد يكون من جنسه من هو جاهل ، فوجب أن تكون مفارقته لمعنى أكثر من ذاته.

فاعترض أصحاب أبي هاشم على هذا الإلزام بما ليس بمعقول ، فقالوا: ما أنكرتم أن يكونَ العالم يفارق الجاهل في كونه عالما لا لنفسه ، ولا لعلمٍ ، ولكن لحالٍ هو عليها ، وليست تلك الحال موجودة ولا معدومة ، ولا هي معلومة ولا مجهولة ، ولا مخبر عنها ولا مدلول عليها!؟

وهذا لو عقَله من نفسه ، لا يستحق أن يناظر فيه ، وإذا أقر بأن الحال غير معقول ، أو قال: لا أدري هل هو معقول أم لا ، فكيف الفصل بما لم يكن معقولا عنده؟

وأمثلة هذا من أقوال أهل الأهواء كثيرة ، وفيما أشرنا إليه كفاية.



الفصل الثاني من هذا الباب
في بيان الانقطاع بالعجز عن إبانة وجه الدلالة

العجز عن إبانة وجه الدلالة من وجوه:

﴿۞﴾ أحدها: أن يستدل المستدل بظاهر يجريه على ما سئل عنه، وهو غير متناول موضع الخلاف؛

ومثاله: عراقيّ استدل على أن المشرك الذي أمّنه عبدٌ غيرُ مأذونٍ له في القتال، يجوز قتله بقول الله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩] الآية.

فيقال له: إن الآية توجب القتال دون القتل، والقتال لا يكون مع تارك القتال، ومن دخل بأمان فقد ترك القتال، فمن قتله من غير قتال فقد عدل عن الظاهر، لأن الظاهر اقتضى قتال المقاتل دون من لا يقاتل، ولا يصح في اللغة إطلاق القتال إلا مع من يقاتل، وإذا كان كذلك لم يبن وجه الدلالة من هذه الآية على جواز قتل هذا الذي أمّنه العبد.

﴿۞﴾ والوجه الثاني: أن يتعلق المستدل بمحتملٍ معنيين مختلفين وهو يحمله على أحدهما، فإذا طولب بوجه الدلالة منه، لم يكن معه دلالة على أن المراد به هو المعنى الذي صار إليه؛

وهذا كمن يستدل على أن **الأقراء في العِدَّة أطهار** ، **أو على أنها حيض** ، بقوله: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ، فإذا طولب بوجه الدلالة ، وقيل له: لمَ قلت: إن المراد بها على الوجه الذي صرت إليه دون الوجه الآخر؟ عجز عن تصحيح ما ذهب إليه من معنى الآية.

۞ والوجه الثالث: أن يستدل بظاهر على نفي حكم من طريق المفهوم ، وهو لا يقول بالمفهوم؛

ومثاله: **عراقيٌّ** استدل على أن المعضوب الزمن لا يلزمه الحج بوجود المال بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾ [آل عمران: ٩٧] ، وزعم أن المراد استطاعة البدن ، وقال: مفهومه دليلٌ على أن من لم يكن مستطيعا بنفسه لا حج عليه.

وهذا الاستدلال منه لا يظهر له وجه على أصله في المنع من الاستدلال بالمفهوم. [١٠٥/أ]

والوجه الرابع: أن يستدل بدلالة صحيحة ، وله أصل يمنعه من الاستدلال بتلك الدلالة على أصله ، وإن كان ذلك الأصل في باب سوى موضع الدلالة.

وأكثرُ ما يقع هذا النوع في استدلالات القَدريَّة.

منها: ما ذكرناه قبل هذا في استدلال الموحِّدين بدلالة التمانع على توحيد الصانع ، والدلالة في نفسها صحيحة ، وقد نقضتْها القَدريَّة على أنفسها بقول **البغداديين** منهم: إن القديم يفعل أفعاله بلا إرادة ، **ولا يصح كونه مريدا** ،

فلا يصح على هذا الأصل أن يقال: لو كان للعالم صانعان لم يخلُ إذا اختلفا في المراد: من أن يتم مرادهما، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. فيستدل بذلك على عجز من لا يتم مراده منهما، لأن الثنوية تقول لهذه الطائفة من القَدريَّة: ما أنكرتم من صانعين قديمين لا يريدان شيئا، وكل واحد منهما يفعل فعله بلا إرادة، كما زعمتم أن صانعكم يفعل جميع أفعاله بلا إرادة؟

وأما البَصْريَّة منهم فإنهم قالوا: بأن الصانع مريد بإرادة لا في محلّ، فتقول الثنوية لهم: ما أنكرتم من صانعين لا يختلفان في المراد، لأن الإرادة إذا لم تقم بأحدهما صارا بها مريدين، كما زعمتم أن فناء الأجسام لما لم يكن في محل نُفي به جميع الأجسام؟

وعلى هذا الأصل لا يبين وجه دلالة التمانع على توحيد الصانع باختلاف المريدين في المراد، فيكون المستدل بالدلالة التي تمنعه عن الاستدلال بها بعض أصوله منقطعاً، لعجزه عن تصحيح وجه الدلالة على أصله.



الفصل الثالث من هذا الباب
في بيان وجه الانقطاع بترك إجراء العِلّة في المعلول

ترك إجراء العِلّة في المعلول على أقسام:

❁ أحدها: وجود العِلّة العقلية في موضع لا يوجد فيه حكمها؛

كمعتزلي سئل عن العِلّة في كون الإنسان عالما، قادرا، حيا، فقال: علمُه، وقدرتُه، وحياتُه، فقيل: يلزم على هذا أن يكونَ كل عالم، قادر، حي، له علم، وقدرة، وحياة، فإذا كان الله عالما، قادرا، حيا، وجب أن يكونَ له علم، وقدرة، وحياة.

فإذا امتنع من ذلك كان منقطعا عن نصرة دعواه أن العلم، والقدرة، والحياة، علل للعالم، والقادر، والحي، إذ من شرط العلل العقلية وجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها.

❁ والقسم الثاني: ترك إجراء العِلّة الشرعية في معلولها؛ وذلك نقض لها عند من لا يجيز تخصيص العِلّة، والنقض لها يقتضي انقطاع المعلل بها عن نصرة قوله بها، ومن أجاز تخصيص العِلّة الشرعية لم يعد تخصيصه العِلّة الشرعية انقطاعا، وقد بينا في الأبواب الماضية ما يؤدي إليه القول بتخصيص العِلّة من تكافؤ الأدلة.

❁ والقسم الثالث: أن تكون العِلّة توجب حكمين: **أحدهما معلولها،**

والآخر مدلولها، فيجريها المعلل في معلولها، ولا يجريها في مدلولها؛

ومثاله: من قاس العلم على القدرة في أن كل واحد منهما علة الاسم المشتق منه، وقال: إن العلم علة لكون العالم عالما، كما أن القدرة علة لكون القادر قادرا، أو قاسه على الإرادة في أنها علة لكون المريد مريدا، ثم قال بأن القدرة [١٠٥/ب] والإرادة دليلان على الحياة في محلهما، وزعم أن العلم لا يدل على حياة محله، وأجاز وجوده فيما ليس بحي.

فهذا منقطع بتركه إجراء العِلّة في مدلولها، وإن كان مُجريا لها في معلولها.

۞ **والقسم الرابع: أن تكون العِلّة علة لحكمين في الأصل، فيجريها المعلل في فرعه في أحد الحكمين، ولا يجريها في الحكم الآخر، والحكمان في الأصل سواء؛**

ومثاله: قياس أَهْل الرأْي الموزونات على الذهب والورق، في جريان الربا في تِبْرهما بعلة الورق، ولم يجروا هذه العِلّة في مصنوع الموزونات سوى الذهب والوَرِق، مع جريان الربا في مصنوع الذهب والورق وفي تِبْرهما، وقد أجروا هذه العِلّة في إسلام الذهب في الورِق، والورِق في الذهب، ولم يجروها[1] في إسلام سائر الموزونات بعضِها في بعض، ومن أجرى العِلّة الشرعية في أحد معلولَيْها، ولم يجرها في معلولها الآخر، فهو منقطع فيها، كما لو لم يجرها فيهما.

(١) في الأصل هنا: يجروه، والصواب ما أثبتناها بدلالة السياق.

۞ والقسم الخامس: أن توجد العِلّة في مواضع، فيجريها المعلل في بعض مواضعها، ولا يجريها في بعضها، مع وجود العِلّة في الموضعين؛

كاعتلال أَهْل الرأْي في الربا، **لأنهم أجروها في دار الإسلام**، ولم يجروها في دار الحرب. وكذلك قد جعلوا أسباب الحدود عللا لوجوب الحدود في دار الإسلام، وأسقطوا الحدود في دار الحرب مع وجود أسبابها فيها.

وقس على هذه الأقسام كل انقطاع بترك إجراء العِلّة في معلولها، أو مدلولها، على ما بيناه وبالله التوفيق.



الفصل الرابع من هذا الباب
في بيان وجه الانقطاع بوجوه المناقضة

اعلموا أسعدكم الله أن الانقطاع من جهة المناقضة على أقسام كثيرة:

۞ أحدها: **نقض الجملة بالتفصيل:**

كقول المجوس إن الله تعالى لم يخلق شرا، لدعواهم أن خالق الشّر شرٌّ من الشر، ثم زعموا أنه خالق الشيطان الذي هو شر من سائر الشرور.

۞ والقسم الثاني: أن يكونَ القول في نفسه متناقضا، فيكون القائل به منقطعا عن تحقيقه؛

كمن يدعي جواز اجتماع الضدين في محل واحد، أو يصحِّح للشيء الواحد وصفين متناقضين، مثل قول أبرقلس[1]: إن العالم صُنع لصانع، وهو مع صانعه قديمان.

۞ والقسم الثالث: أن يكونَ عمل القائل بما قاله خلاف قوله في مقتضاه،

كقول أَهْل الرأي في المسبوق: إن ما أدركه مع الإمام آخر صلاته، ويلزمه قضاء أولها، ثم قالوا في العمل بذلك: إنه يبتدئ بالتكبير، ويختم بالتسليم، وهذا فعل من أدرك أول صلاته وعليه قضاء آخرها.

---

(١) انظر لتفصيل آرائه (محبوب القلوب ٣٦٧-٣٧٠).




﴿❁﴾ والقسم الرابع: أن يعتقد المعتقد مذهبا، ثم لا يقول بما يقتضيه ذلك المذهب؛

ومثاله في العقليات قول البهشمية من القَدريَّة: **إن وقوع الظلم والكذب** من قائلهما دليل على حاجته أو جهله بصحته، ثم زعموا أن ذلك الوقوع من الله سبحانه لم يجز أن يقال: إنه دليل على حاجته أو جهله، ولم يجز أن يقال: إنه ليس بدليل على ذلك، فامتنعوا من التزام ما يوجبه عليهم مذهبهم.

ومثاله في الشرعيات قول أهل العراق **في القسامة**: إنه يبدأ فيها بأيمان المدَّعَى عليهم [١٠٦/أ] وهذا يقتضي بداءتهم بالأيمان، كما لو ادعي عليهم، وقد قالوا: إنهم إذا حلفوا عرضوا الدية مع حلفهم على أنهم ما قتلوه، ولا عرفوا له قاتلا، وهذا خلاف مقتضى أحلافهم.

﴿❁﴾ والقسم الخامس: الانقطاع بانتقاض العِلّة بوجودها فيما لا يجريها فيه المُعلِّل، على قول من لا يرى تخصيص العِلّة.

﴿❁﴾ والقسم السادس: الانقطاع بانتقاض الدلالة دون العِلّة؛

كاستدلال **أَهْل الرأي** على أن **الأخرس لا يصح لعانه**، وإن كان مفهومَ الإشارة، لأن الله لو أنطقه، فقال: لم أرد بما أشرت إليه قذفا ولا لعانا، لم يكن عليه حدّ، واستدلوا بهذه الدلالة على أن إشارته كناية، وقالوا: إن اللعان لا يصح بالكنايات. وهذا منقوض بإقراره بالقصاص، فإنه محكوم عليه به، ولو أنطقه الله ﷻ قبل استيفاء القصاص منه، وقال: لم أرد إقرارا به لسقط عنه القوَد، وهذا نقض استدلالهم على أصلهم، لإظهار انقطاعهم فيه، فأما

على أصلنا، فإن الحاكم متى حكم عند إشارته بقذفه ولعانه، ثم نطق بعد ذلك وقال: لم أُرد قذفا ولا لعانا، لم تنتقض بذلك علة حكم القذف واللعان.

وقد بينا في باب المناقضات أنواع النقوض، وكل نوع منها يوجب انقطاع من توجه النقض عليه عن إتمام غرضه المقصود بفتواه أو دليله، فاعتبر ذلك بما ذكرناه من وجوهه.






الفصل الخامس من هذا الباب
في بيان وجه الانقطاع بالانتقال

الانقطاع بالانتقال على وجوه:

۞ أحدها: أن يسأل عن مسألة فيجيب عن غيرها؛

كمن سئل عن عدد الجلْدات في **حدّ الخمر**، فأجاب بأنَّ عددها في الزنا مائة، ونحو ذلك؛ فهذا انتقالٌ منه عن مسألة إلى غيرها، وفيه انقطاعُه عن إبانة حكم ما سئل عنه.

فإن كان ما أجاب به مسألةً مشتملةً على ما سئل عنه وعلى غيره، فجوابه صحيح وليس بانتقال ولا انقطاع.

ومثاله شافعي سئل عن **صحة الاعتكاف بغير صوم**، فقال: ليس الصوم شرطا في عبادة من العبادات بحال، فهذا جواب عما سئل عنه، وفي ضمنه الإخبار عن غير ما سئل عنه في موافقة حكم ما سئل عنه.

۞ والوجه الثاني: **انتقاله عن الدلالة، إلى إبانة المذهب بعد السؤال عن الدلالة، ولا خلاف في كون هذا انقطاعا.**

واختلفوا فيمن سئل عن المذهب فأجاب بذكر الدلالة، فزعم بعض أهل الجدل أنه انقطاع، وقال أهل التحقيق: إذا كان في ذكر الدلالة تنبيه على

المذهب لم يكن انتقالا ولا انقطاعا.

وقد روي أن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي سأل الشَّافِعِيّ عن بيع دور مكة، فقال له: «هل ترك عقيل لنا من رَبْع»[1].

وهذا إنما هو دليل استدل به على جواز بيع دورها، ووجهُه أن النبي ﷺ لما فتح مكة قيل له: أين تنزل؟ فقال: «هل ترك عقيل لنا من ربع»، لأن عقيلا كان قد ورث رباع قومه فباعها، فلو غنمها النبي ﷺ لملك بعضها، ولم يكن لقوله: هل ترك عقيل لنا من ربع فائدة، فنبه بهذا الاستدلال على جواز بيع دور مكة، وجمع بين الإخبار عن الدلالة، والإخبار عن المذهب، بذكر الدلالة المنبهة على المذهب[2].

۞ والوجه الثالث: الانتقال من مسألة إلى غيرها، فإن كان على طريق البناء، وكان الباني هو المجيب، فذلك سائغ ليس بانقطاع، وإن [كان][3] [١٠٦/ب] قد استدل على المسألة بغير طريق البناء فتوجه الإلزام عليه على دليله، فانتقل إلى بناء المسألة على غيرها، فذلك انقطاع منه عند الجميع، لانقطاعه عن نصرة الدلالة التي استدل بها.

۞ والوجه الرابع: الانتقال من دلالة إلى غيرها؛

---

(١) متفق عليه من حديث أسامة بن زيد بن حارثة ﷺ: البخاري برقم: ٣٠٥٨، في: الجهاد والسير، باب: إذا أسلم قوم في دار الحرب، ولهم مال وأرضون، فهي لهم، بلفظ: قلت: يا رسول الله، أين تنزل غدا ـ في حجته ـ؟ قال: «وهل ترك لنا عقيل منزلا؟» الحديث؛ ومسلم برقم: ١٣٥١، في: الحج، باب: النزول بمكة للحاج؛.

(٢) الكافية ص: ٥٥٨.

(٣) ساقطة من الأصل، وقد زدناها ليستقيم المعنى.




ومثاله معتزليّ استدل على قوله بأن الإنسان يخلق أكْسَاب نفسه، بوقوعها على حسب قصده وإرادته، فألزم عليه أن يكونَ خالقا لكسب غيره، إن أوقع كسب غيره بحسب إرادته. وأن يكونَ خالقا للألوان والطعوم والروائح الواقعة عند إرادته لها بحسب إرادته، فترك هذا الاستدلال، وانتقل إلى كونه مستطيعا لكسبه، واستدل بذلك على كونه خالقا.

فهذا منقطع لعجزه عن نصرة استدلاله الأول، وقد رأينا من سلك هذا المسلك في هذه المسألة، فألزمناه على استدلاله الثاني أيضا أن يكونَ الإنسان خالقا لما لم يكتسبه، إذ كانت قدرته عنده صالحة للضدين، فانتقل من هذا الاستدلال الثاني إلى ثالث، ولا ننكر أمثال هذه الانتقالات من القَدريَّة في شبهها الواهية.

ورأينا أيضا عراقيا استدل في عتق الأخ على أخيه بعلة، فنقضناها عليه، فاعتل بعلة سواها، وسامحناه في هذا الانتقال، ونقضنا عليه اعتلاله الثاني، ففزع بعد انتقاله عنها إلى علة ثالثة، ومن ثالثة إلى رابعة، إلى اعتذاره بأنه يرى تخصيص العِلّة الشرعية جائزا.

۞ والوجه الخامس: الانتقال من انفصال عن الإلزام إلى انفصال آخر؛ وهذا ننظر فيه، فإن جمع بينهما، فللسائل أن يقول له: اقتصر على أحدهما لأعترض عليه، كما لو استدل بدليلين على حكم المسألة، كان للسائل أن يقول له: اعتمد على أحدهما لأعترض عليه، وإن اعترض السائل عليهما، فقد نسب أكثر أهل النّظَر هذا السائل، وهذا السؤال، إلى الخروج عن رسم الجدل، وسامحهما فيه من أجاز التوسع في الكلام لاستظهار أحدهما على الآخر.




وإن كان المجيب قد انفصل عن الإلزام بانفصال لم ينفذ له، وأبطله السائل عليه، فانفصل بانفصال آخر، فقد عده المتكلمون انقطاعا في رسوم الجدل في **العقليات**، وأجازه الفقهاء في رسوم النّظَر في الفروع الشرعية.

والصحيح جوازه في **العقليات والشرعيات**؛ إذ لو كان انقطاعا في رسوم النّظَر في أحد العلمين لكان انقطاعا في رسوم النّظَر في العلم الآخر.

۞ والوجه السادس: الانتقال بالزيادة في العِلّة، كمن استدل بعلة فلما توجه عليها النقض زاد فيها وصفا يحترز به عن النقض، وهذا انقطاع عند من لا يرى تخصيص العِلّة. وكلُّ من أجاز تخصيصها، أجاز الزيادة فيها، ولم يعده انقطاعا.

۞ والوجه السابع: انقطاع السائل عن سؤاله عن مسألة إلى السؤال عن غيرها، من غير اعتراض منه على دلالة المسؤول على حكم في المسألة الأولى.

۞ والوجه الثامن: انتقاله من دعواه بنقض علة المسؤول إلى المطالبة بتصحيحه وصف العِلّة ولو كان بُدِئ بالنزاع في وصف العِلّة، ثم انتقل إلى دعوى النقض، لم يكن ذلك منه انقطاعا.

۞ الوجه التاسع: انتقاله بعد المعارضة إلى المنع من وصف العِلّة، أو المنع من حكمها في أصلها، ولو قدّم المنازعة في ذلك، ثم انتقل إلى المعارضة، لم يكن بذلك منقطعا، بل كان جاريا على سَنن الجدل [١٠٧/أ].

۞ والوجه العاشر: انقطاع السائل أو المسؤول على علة خصمه نقضا

لا تنتقض العِلّة بمثله، مثل أن يدعي انتقاض العِلّة بوجود أوصافها قبل ورود الشرع، ولا حكم لها، أو ينقض العِلّة بحكم الحاكم بخلافها، فهذا وما جرى مجراه ظلم ممن يدعيه نقضا للعلة الشرعية بلا خلاف فيه بين القائلين بالقياس في الشرعيات.

فإن قيل: إذا كان الانتقال من دلالة إلى دلالة سواها انقطاعا من المستدل بها، وكان الانتقال من السؤال إلى غيره قبل تمام الأول انقطاعا على الوجوه التي ذكرتموها، فماذا تقولون في انتقال إبراهيم الخليل عليه السلام عن استدلاله بقوله: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٧] عند معارضته خصمه بقوله: ﴿قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٧] إلى قوله: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٧].

قيل: إن خصمه لم يفهم دليله الأول، وعارضه في إحياء الموتى بتركه قتل من يمكنه قتله، والحجة باقية عليه، لعجزه عن إحياء من قد مات، فلما تعذرت هذه الحجة عليه، ألزمه حجة أخرى هي إلى فهم خصمه أقرب، فقال: إن كنت إلها فاقلب الشمس من سيرها إلى طلوعها من مغربها إن كنت أنت مجريها، واعترف خصمه بانقطاعه عن جوابه في الحجة الثانية، فكان في التحقيق منقطعا عن الجواب في الأولى والثانية لو أنصف من نفسه. وهذا واضح لمن تأمله.



الفصل السادس من هذا الباب
في الانقطاع بالعجز عن الانفصال عن المعارضة والإلزام

أجمع أهل الجدل على أن المعارضة في الأدلة الشرعية مقبولة، وعلى جواز استعمال الترجيحات فيها.

واختلفوا في قبول المعارضة في **العقليات**؛ فمن لم ير المعارضة سؤالا، لم يوجب على المستدل إذا عورض على دليله انفصالا، ولم يحكم بانقطاعه عند تركه الانفصال عنه، ومن قَبل المعارضة في **العقليات**، ورآه سؤالا صحيحا من جهة أنه يقتضي الانفصال، وعليه أكثر أهل الجدل من أصناف الفرق، قال: إن المستدل بدلالة إذا عورض بمثلها، فلم ينفصل عن المعارضة، كان منقطعا. وكذلك إن عورض على دليله بحكمٍ خلاف حكمه، على وجهٍ يكون دليله منقلبا عليه في نقيض حكمه، فلم ينفصل عن ذلك، كان منقطعا.

وقد قال **أهل الجدل**: إن السائل إذا ساوى المسؤول في الدلالة الواحدة، أو عارض دليله بمثله، ولم ينفصل المسؤول عن إلزامه، فالمسؤول منقطع.

ومتى كانت المسألة من الفروع الشرعية وعورض المستدل فيها على دلالته نُظر:

فإن عورض بقلب دلالته عليه في ضد حكمه، ولم يمكنه إسقاط ذلك القلب عن دلالته، فهو منقطع.

فإن اشتغل بالترجيح وقال للسائل: إن حكمي بالتعليق على علتي أولى من الحكم الذي تعلقه عليها، لدلالة كذا وكذا، فقد اختلفوا في هذا: فمنهم من أجاز له الترجيح في هذا، وزعم أنه إذا رجح فقد انفصل، ومنهم من قال: ليس له الترجيح في ذلك بعد كون العِلّة موجبة للحكمين المتنافيين، لأنه لا يصح ترجيحها على نفسها.

وإن عورض على العِلّة بعلة سواها، أو استدل بظاهر، فعورض بمثله، فله الترجيح بلا خلاف بين أهل الجدل، ومتى عارضه السائل على دلالته بمثلها، أو ساواه في الاستعمال وترتيب أحد الظاهرين على الآخر [١٠٧/ب] إن كانت المعارضة في الظاهرين، فلم يرجح المسؤول دليله على ما عارضه، أو لم يرجح استعماله للظاهرين على استعمال السائل له فهو منقطع، وإن ذكر الترجيح ولم يساوه السائل في الترجيح، فالسائل منقطع، وإن قابل ترجيحه بترجيح يضاده، ووقفا في ذلك موقفا واحدا، فالمسؤول منقطع، وهذه الجهة مستمرة عند المتفقهة، فلذلك تركنا ذكر أمثلتها لئلا يطول الكتاب بذكرها.



الفصل السابع من هذا الباب

في وجه الانقطاع بالمشاغبة والمسابّة وأنواع من الزور

أجمع أهل النّظَر على أن التارك لما يلزمه من الاستدلال، والانفصال بالشغب، منقطعٌ، وقالوا: إن كان المشغب مسؤولا، قال له السائل: إن أجبت عن الإلزام زدنا في السؤال، وإلا أمسكنا عنك. وإن كان سائلا قال له المجيب: إن أوردت ما يصح كونه سؤالا على ما سلف من كلامنا، أوردنا جوابه، وإلا فإن الشغب لا يستحق جوابا.

فإن لجَّ وتمادى في غيِّه، كان الإعْرَاض عنه أولى من الاشتغال بجوابه عن شغبه؛ لأن أهل الجدل إنما يتكلمون على ما هو حجة أو شبهة، والشغب خال عنهما.

وأفحش من الشغب المسابَّة، فمن اشتغل بها من سائل أو مسؤول، نُظر: فإن أمكن ردعه قيل له: لسنا نعجز عن مقابلتك بمثلها، لكنا لا نشتغل بما ليس فيه حجة ولا شبهة، فإن عدت إلى محجة الجدل كلمناك وإلا أعرضنا عنك.

وإن كان صاحب السؤال سلطانا قاهرا، فالسكوت عن مناظرته أولى ما عومل به.

ومن أنواع الانقطاع أيضا اشتغال أحد المتجادلين باستفسار ما هو معلوم

له من كلام خصمه ؛

ومثاله ما جرى لنا مع بعض المعتزلة ؛ وذلك أنه سألنا عن **حقيقة معنى الخبر** ، فقلنا: ما صح كونه صدقا أو كذبا ، فقال: ما معنى الصدق والكذب؟ فقلنا: الصدق ما كان على وفق مخبره ، والكذب ما لم يكن على وفق مخبره ، فقال: ما معنى قولكم مخبر عنه؟ وتمادى الكلام به إلى استفهامه عن كل ما أوردنا ، حتى أشار علينا زعيم المجلس بالأِعْرَاض عن جوابه.

وهذا الفصل أيضا مستغنى عن أمثلة يطول الكتاب بها ، وبالله التوفيق.





باب [ثامن عشر]

في بيان وجوه الفرْق بين آداب جدل المُتكَلِّمين والفقهاء وبين رسوم أهل المَنْطِق فيه

[تمهيد مجمل في أصول الخلاف بين جدل المتكلمين وبين جدل الفلاسفة]

اعلم أن رسوم أهل المَنْطِق من الفلاسفة في جدلهم، تخالف رسوم سائر أهل النّظَر في جدلهم، من جهَتَي اللفظ والمعنى:

أما الخلاف بين الرَّسْمين لفظا فمن حيثُ إنَّ أهل المَنْطِق يزعمون في الظاهر تحقيقا في اللفظ والمعنى، واحترازا عن استعمال الألفاظ المجازية، ويرجعون في التحقيق إلى استعمال المجاز في موضع الحقيقة، وسائر أهل العلوم العقلية والشرعية يتوسعون في موضع الحقيقة[1]، وسائر أهل العلوم العقلية والشرعية يتوسعون في العبارات الدالة على معانيها، سواء دلت عليها تحقيقا أو استعارة ومجازا، بعد أن تكون كاشفة عن أغراضهم المقصودة بنظرهم.

وأما الخلاف بين فريقي الجدل من الفلاسفة، وسائر من خالفهم فمن وجهين:

❁ أحدهما: من جهة اختلافهم في الحدود وشروطها؛

❁ والثاني: من جهة اختلاف الفريقين في قواعد أديانها؛

فإذا رأى [١٠٨/أ] الفلسَفيُّ الملحِد، أو المَنْطِقيُّ المُعَطِّل، من قوانين أصول جدل المتكلمين ما يؤديه إلى نقض قواعد المُلحِدة، وهدم مذاهب المعطِّلة، ولم يمكنه تصحيحَ ما اعتقده من ضلالته بشيء من شواهد الأدلة النّظَرية، التجأَ إلى دعواه فسادِ أصول أهل النّظَر عنده بزعْمه، وزَعَم أن للنظر

(١) كذا في الأصل، وعبارة تبدو زائدة، كأنها سبق نظر من الناسخ والله أعلم.

أصولا سواها، منفردا بمعرفتها دون مخالفيه في بدعته، وإذا سُئل عن قوانينه في النّظَر، أحال على كتبٍ لأرِسْطاطاليس، لم يفهمْها أرسطاطاليس عند وضعه لها عن نَفْسه، واختلف أتباعُه في تفسيرها، وكلٌّ منهم مقرٌّ بأن كلامه فيها غير معقول التفصيل، لإبهامه في الجملة، وخروجه فيها عن العادة المعتادة في رسوم أهل النّظَر.

وربما قال الغِرّ منهم ـ عند استقصاء البحث فيها عليه ـ: إن أصولنا مبنيةٌ على قوانين هندَسيّة، وأصول رياضية، يجب تقديم المعرفةِ بها على الخوض في آداب النّظَر، وقد عرف كل ذي لبٍّ، أنه ليس بين آداب أهل الجدل في جدلهم، وبين أشكال الهندسة وأصول الحساب منافاةٌ.

وقد يدَّعي من أهل المَنْطِق قومٌ لا معرفة لهم بأبواب الهندسة ودقائق الحساب أنهم أهلُ النّظَر، وأنهم قد استدركوا بعقولهم ما خَفي عنْ غيرهم، فإن يكن الأمر على ما يدَّعون، فما برهان دعواهم في أديانهم من غير وجه الهندسة والحساب إن كانت عقولهم دلَّتهم عليها؟ وهلّا تبعوا في مخالفتهم براهين نظرية، إذا بنيت على أصولها الحسية أو البديهية بناءَ النتائج على المقدمات، كانت أوضح وأصحَّ من كل ما يدعون إدراكه بالهندسة، ولعل بعض متكلمي الإسلام أبصرُ بأبواب الحساب والهندسة من جميع من يدعي العلم بها من أغمار الفلاسفة، فلا يجد فيها إلا ما يشهد لأصول قواعد أهل الجدل بالتحقيق.

[بيان تفصيل أوجه الخلاف بين أهل الكلام وأهل الفلسفة]

وهذه الجملة تقتضي إبانة فصول تدور بين الموحِّدين وبين الفلاسفة الملحِدين في أصولهم النّظَرية.

فصل منها: في بيان ما عابوا من ألفاظ أهل الجدل في جدالهم.

وفصل: في بيان ما أنكروه على أهل الجدل من شروطهم في حدودهم وعللهم.

وفصل: في بيان أصول دياناتهم التي لأجلها خالفوا الموحدين في رسوم الجدل المؤدي إلى العلم في فسادها فذبوا عنها بتجهيز ما يؤدي إلى رفعها.

وسنذكر في كل فصل منها ما يكشف عنه على الإيجاز، إن شاء الله ﷻ، وبالله التوفيق.



الفصل الأول من هذا الباب

في شأن ما عابه أهل المَنْطِق على مخالفيهم من ألفاظهم في الجدل

اعترض الفلاسفة على **أهل النّظَر**، من المُتكَلِّمين والفقهاء، في استعمالهم الألفاظ المجازية والأسماء المشتركة في أثناء الجدل؛ وزعموا أنهم المحققون لرسوم الجدل بألفاظ تنبئ عن الحقائق، وأن زعيمهم أرسطاطاليس قد بالغ في هذه الصنعة، وبلغ فيها الرتبة العليا.

وقالوا: إنّه وجد الألفاظ الدالة على المعاني المعقولة قسمين: مفردة ومركبة، ووجد المركَّبة قسمين: أحدهما: في التركيب الأول، والثاني: في التركيب الثاني؛ يقصد الألفاظ المفردة، فذكرها في باب مفرد، وأحصى أجناسها وسمى الكتاب لها **بقاطيغورياس**، ومعناه: **المَقُولات**؛ ثم عمد إلى الألفاظ المركبة التركيب الأول التي يخبر فيها بشيء عن شيء، فجمعها في كتاب مفرد، وسماه بما معناه [١٠٨/ب]: **كتاب العبارة**[١]، وعمد إلى الألفاظ المركبة التركيب الثاني، التي تحدث **علما**، فجعلها في كتاب مفرد، وسماه بما معناه: **كتاب القياس**[٢].

ثم رأى الأقيسة قد تستعمل في الأشياء الضرورية، فوصف شروطها

(١) اسمه الأصلي: باريمينياس؛ تقدم الكلام عن هذه الكتب في حواشي خطبة الكتاب ص١١٣.

(٢) القياس هو باليونانية أنالوطيقا الأول، والبرهان هو أنالوطيقا الثاني.

التي بها يكون ضرورة، وذكرها في كتاب سماه: **كتاب البرهان**. ورآها قد استعملها المجادِل في أشياء مشهورة فذكرها بشروطها التي بها تصير مشهورة في كتاب سماه: **كتاب الجدل**[1]. ورأى أنها ربما استعملها المُمَوِّه، فذكر أنواع التمويهات في كتاب سماه: **كتاب المغالطة**[2]. ووضع بعد ذلك كتابين: أحدهما في **الخطابة**، والثاني في **صنع الشعر**.

فجعل كتبه المَنْطِقية على ثمانية أجزاء[3]، وجعل أقاويله فيها منغلقة غامضة على تأليف غير معهود، كيلا يقف عليها إلا من انتدب لتعلم هذه الصناعة عن العلماء بها، فهذا وجه اعتذارهم عن عُجبهم بمنطقهم، **له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهُول بلا جسم**.

[نقد جدل أريسطاطاليس]

وفي الترتيب الذي نسبوه إلى أرسطاطاليس خللٌ من وجوه:

منها: دعواهم استعماله القياس في الأشياء الضرورية، وذلك خطأ، لأنه إن أراد بالضرورات ما أدرك بإحدى الحواسّ أو ببديهة العقل من غير فكرة ولا استدلال، فلا مجال للقياس فيه، والاضطرار إلى معرفته يُغني عن تصحيحه بقياس، وإن أراد بالضروريات ما تدرك معرفته من جهة قياسه على نظير، أو من جهة بنائه على مقدمة له، أو من جهة تقسيمه على وجوه، وتصحيح

(١) وهو طوبيقا.

(٢) أي سوفسطيقا باليونانية، وتسمى أيضا: الحكمة المموهة.

(٣) كذلك فصلها الفارابي في شرحه للمنطق، تحت عنوانك معرفة غرض أرسطو في كل واحد من كتبه، انظر: المنطقيات: ص: ٥.

بعض أقسامه، فذلك كله مما يدرك بالنّظَر والاستدلال، دون الضرورة.

❁ ومنها: إقرارُهم بأنه أفرد كتابا في **الجدل**، بعد كتبه في الألفاظ المفردة والمركبة التركيب الأول، والمركبة التركيب الثاني، الموجب للعلم الضروري، وفي هذا إقرار منهم بأن كتابه الجدلي ليس فيه شيء من البراهين الضرورية، وفيه دلالة على فضل جدل الإسلاميين على جدلهم، لأن الإسلاميين رتبوا جدلهم على قوانين، لها فصول وأصول، ورتبوا أصولها على مقدمات: منها ما أدرك بالبديهة، ومنها ما أدرك بالحواس، ومنها ما بني على ما أدرك بالضرورة من حسّ أو بديهة، ورتبوا بعدها نتائج تلك الأصول على اختلاف وجوه البناء عليها، وجعلوا لكل منها بابا ذكروا فيه كيفية السؤال عنه، وكيفية الجواب عن السؤال فيه.

❁ ومنها: إقرارهم بأن ألفاظ أرسطاطاليس في كتبه المَنْطِقية منغلقةٌ غامضة، وقد صدقوا في ذلك، ولكنهم أوهموا الرّعاع والأغمار منهم أنه أراد أن لا يقف عليها إلا من انتدب لصناعته، وقال سائر أهل النّظَر ما قصد بتعقيد ألفاظه فيها إلا خوفه من إعراض مخالفيه في دينه عليه فيها[1]، فأراد أن تكون شبهته التي أغوته دائرة بينه وبين أقرانه وأتباعه على ضلالته.

وقد قرأنا ـ بحمد الله ومنّه ـ تراجم كتبه المَنْطِقية فوقفنا منها على دعاوى، ووجدنا ما يخالف فيه منها عاريا عن برهان، قد دعا فيها الناس إلى

(١) أشار لذلك في أخبار أرسطاطاليس من كتاب مختار الحكم لمشبر بن فاتك ص: ١٨٤، وكذلك نص عليه الفارابي، وجعل سبب الغموض راجع لثلاثة أغراض: الأول: استبراء طبيعة المتعلم، هل يصلح للتعليم أم لا؟؛ الثاني: لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس، بل لمن يستحقها فقط؛ الثالث: ليروض الفكر بالتعب في الطلب" المنطقيات، ص: ٧ ـ ٨.

تقليده في أصوله، وإلى قبولها منه بغير حجة.

فأما اعتراضهم على مناظري المتكلمين والفقهاء، باستعمالهم الألفاظ المجازية في جدلهم، فإن اللفظ المجاز إذا اشتهر في بابه الذي استعمله فيه، فاستعماله فيه أقرب إلى إفادة العلم به من اللفظ الحقيقي الذي قد ترك استعماله، وقد بينا قبل [١٠٩/ا] هذا أن الغرض المطلوب من صناعة الجدل: إنما هو البحث عن مطلوب نظري، يجب اشتراك المتجادلين فيه، فكل ما كان إلى إيضاح هذا الغرض أقرب، فهو بالاستعمال أولى، حقيقة كان أو مجازا، ولا عيب في هذا، وإنما العيب في تعقيد الألفاظ الجدلية على وجوه لا تعرف عند استعمالها في الجدل إلا بعد تضييع الوقت بتفسيرها، كما ذكروه من تعقيد ألفاظ زعيمهم في كتبه المَنْطِقية.

وأما إنكارهم استعمال الأسماء المشتركة، فعائد عليهم في استعمال زعيمهم في كتبه المَنْطِقية أسماء مشتركة في معان مختلفة، بل أكثر ما ذكر فيها من الأسماء مشتركة، ولذلك اختلف الذين ترجموا كتبه في تفسيرها؛ كل واحد منهم على ما رآه مرادا له عنده، مع احتمال لفظه غير ذلك المراد على ما فسره غيره به.

فمن المشترك الذي لا يخلو منه شيء من كتب أهل المَنْطِق: العقلُ، وقد زعموا أنه اسم مشترك في معان:

۞ منها: العقل الذي هو جودة الرّوِية في استنباط ما ينبغي أن يُؤتى من خير أو يجتنب من شر؛

۞ ومنها: العقل المشهور في بادئ رأي الجميع الدال لهم على الأمور

المدركة بالعقول؛

۞ ومنها: العقل الذي استعمله أرسطاطاليس في كتاب **البرهان**، وذكر أنه عنى به قوة النفس على اليقين بالمقدمات الضرورية الكلّية، لا عن قياس ولا عن فكر.

۞ ومنها: العقل الذي قد استعمله في المقالة السادسة من كتاب **الأخلاق**، وزعم مترجمو كتبه أنه أراد به ما يحصل من حسّ النفس بالشيء على طريق العادة والمواظبة على اعتياد شيء تطول تجربته على طول الزمان، وقالوا: إن هذا العقل يتزايد على طول الزمان، ويتفاضل فيه الناس.

وذكر في **كتاب النفس**[1] أن العقل على أربعة أنحاء: عقل بالقوّة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال، فالعقل بالقوة فعله إبداع[2] ماهية كل موجود وصورته دون مادته فإذا لم يكن فيها صورة، فالعقل المدرك لها عقل بالقوة، وإذا حصل فيها الصورة صار ذلك العقل عقلاً بالفعل، وصار المعقول به معقولاً بالفعل، وأما العقل الفاعل فإنه فسره في **كتاب النفس**، في المقالة الثانية منه، وزعم أنه صورة مفارقة للمادة.

وقد ذكر مترجمو كتبه أن أشرف أقسام العقل عنده، وأجل ما يسمى بهذا الاسم: هو **العِلّة الأولى**، الذي هو مبدع جميع الموجودات؛ كأنه أراد

(١) انظر مناقشة هذه القضية في المقدمة الدراسية لكتاب النفس لأرسطو تحقيق الدكتور فؤاد الأهوازي، طبعة ٢٠١١.

(٢) في الأصل: الإبداع، وعليها علامة إصلاح، ولكن لم يشر الناسخ إلى الإصلاح، فصححناها حسب السياق.

به الباري ﷻ.

فإذا كان العقل عنده اسما مشتركا لهذه المعاني، وقد استعمله في جميع كتبه، فما وجه إنكارهم على الإسلاميين في استعمالهم الأسماء المشتركة في كتب الجدل!؟

فإن قالوا: إن صاحب المَنْطِق وإن استعمل العقل على المعاني المختلفة، فقد قرنه في كل معنى بقرينة دلت على مراده به فيه.

قيل: هذا بعينه صنيع أهل الجدل من المتكلمين والفقهاء في الأسماء المشتركة؛ إذ قرنوها بما أرادوا بها في كل ما استعملوها فيه، فمن ذمهم بما يتعاطاه ولا يخلو منه، فإنما يذم نفسه.

والله المستعان على ذوي العدوان والطغيان، وهو الموفق للخير والصواب.



الفصل الثاني: من هذا الباب
في بيان ما أنكروه من شروطنا في الحدود والعلل

اعلموا أسعدكم الله ؛ أنهم أنكروا على **أهل النّظَر من المتكلمين والفقهاء** في حدودهم استعمال **ألفاظ مشتركة**، وهم أكثر الناس [١٠٩/ب] [استعمالا][١] لها في حدودهم، وأنكروا عليهم تحديد شيء ما بوصف واحد وإن عرف به جنسه وخاصته، وقالوا: لابد في الحد من أن يكونَ مركبا **من الجنس والفصل**، كقولهم في حد الإنسان: إنه **الحيّ الناطق المائت**، فالحي جنسه، و"الناطق المائت" فصْلان من الجنس.

وزعموا أن الخبر عن الشيء إذا استعمل بوصف واحد أن ذلك **رسمٌ** وليس بحدّ، وأكثر ما يدور عليه كلامهم في الحدود: حدود الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرَض، والأسماء، والأصوات، والكلام، والقول، والجوهر، والعرض، والنقطة، والخط، والسطح، والجسم، والتقسيم.

فأما تسميتهم الوصف الواحد إذا اطرد وانعكس رسمًا، مع تسميتهم المركب من الجنس والفصل حدا، فأيّة لغة دلتهم على هذا الفرق من طريق التسمية؟ وأيّ عقل أوجب هذا؟ ولا ينفصلون فيه عمن عكس عليهم فرْقَهم، فسمى الوصف الواحد إذا اطرد وانعكس حدّا، وسمى المركب

(١) ساقطة من الأصل، وأضفناها لتمام المعنى.

من الجنس والفصل رسما.

وأما إنكارهم تحديد العام المشترك بالحد المخصوص ببعض جنسه، فباطل على أصولهم، لأنهم حدوا الإنسان بأنه الحيّ الناطق المائت، ولفظ الإنسان مشترك واقع على ما ذكروا حدّه، وواقع أيضا على إنسان العين، وليس هو داخلا في حدهم.

وقيل لهم: ماذا أردتم بقولكم: الحي الناطق المائت؟ فإن فسروا الناطق بذي القول، والمائت بذي الموت، لزمهم أن يكونَ الطير الذي يتعلم النطق كالببغاء وغيرها إنسانا، لأنه حيّ ناطق مائت. وإن أراد بالنطق صحة التمييز، لزمهم أن يكونَ أكثر البهائم، والطيور، والحشرات، ناساً، لأنهم أحياء يصح موتها، وفيها أنواع من التمييز ليست أمثالها في الناس، كتمييز النملة بين السحاب الماطر في مكانها، وبين السحاب الذي يجوز مكانَها ولا يمطر فيه، وبذلك يستدل أصحاب السوائم في الصحاري على المطر، وكعلم السرقة بصنعتها، والدود بصنعته بيضته، وكعلم النحل باتخاذ بيته وإيجاد العسل فيه، وكذلك علم العنكبوت بنسجها واحتيالها في صيد الذباب به، وللقرود خاصة علم بأنواع حيل الناس.

وإن أريد بالتمييز إمكان التمييز بين الأشياء بالاستدلال عليها، لزمهم أن لا يكون المعتوه إنسانا، لأنه ليس من أهل الاستدلال، ويسألون على هذا الحدّ عن قولهم في الملائكة والجن، فإن أنكروهما قيل لهم: فلا معنى لقولكم في حد الإنسان: إنه **حيّ ناطق مائت**[1]، ويكفيكم قولكم منه: إنه

(١) لعل هذا هو حد الإنسان عندهم قبل ان يستقر حده بأنه: "حيوان ناطق"، ويؤكد هذا إيراده=

حيّ ناطق، وإن أثبتوا الملائكة، وأجازوا موتها، انتقَض عليهم حد الإنسان بالملائكة، وإن أثبتوها، وأحالوا موتها، لم يخلوا من أن يدّعوا قدمها أو حدوثها، فإن ادعوا قدمها دخلوا في قول من زعم أنها آلهة، وإن أقروا بحدوثها فإن الصانع الذي أحياها قادر على إماتتها، فيكون كل ملَك حيا ناطقا مائتا، وليس هو بإنسان، فينتقض بذلك حدّهم.

ومن طريف حدودهم: حد **الاسم**، **والقول**، **والكلام**؛ فإنهم قالوا: إن الاسم صوت موضوع باتفاق، لا يدل على زمان، وإن فرقت أجزاؤه لم يدل على شيء من معناه. وقالوا في **حد الكلام**[1]: إنها صوت موضوع باتفاق، دالٌّ على زمان، وإن فرقت أجزاؤها لم تدل على شيء من معناها.

وقالوا [١١٠/أ] في **القول**: إنه صوت موضوع باتفاق، يدل على معنى، وإن فرقت أجزاؤه دلت على شيء في معناه؛ وفرقُهم بين "القول" و"الكلمة" من هذا الوجه لا ينفصلون فيه ممن عكسه عليهم فقال في القول ما قالوه في حدّ الكلمة، وقال في الكلمة ما قالوه في حد القول؛ وذلك أن القول والكلام واحد، فمن فرّق بينهما على وجهٍ ما، لم ينفصل ممن عكس عليه فرقه.

ثم إن حدهم للاسم فاسد، لأن القائل قد يسمي غيره عبدَ الله، فتكون هذه الجملة اسما واحدا، وإذا فرقنا هذه الجملة فقلنا: "عبد"، ثم قلنا: "الله"، فقد دل قولنا: "عبد" على بعض ما دل عليه قولنا: "عبد الله"، وفي هذا نقض

= مقرّا له صاحب البدء والتاريخ المتوفى بعد سنة ٣٥٥ هج سنة تأليف الكتاب (٢٩/١) حيث قال: "الإنسان حيّ ميّت ناطق".

(١) في الأصل "الكلام"، وظاهرٌ أن الحديث عن الكلمة وليس والكلام.

قولهم: إن بعض أجزاء الاسم لا يدل على شيء مما دخل في معنى الاسم.

وقيل لهم: ماذا أردتم بالاتفاق في قولكم صوت موضوع بالاتفاق؟ هل أردتم به اتفاق الناس عليه؟ أم أردتم به اتفاق زعمائكم وأتباعكم عليه؟ فإن أردتم به اتفاقكم عليه فما أنتم واضعي اللغة، لأن اللغة وضعت قبل وجودكم، وقبل ظهور آرائكم، وإن أردتم به اتفاق الناس كلهم فذلك غير مسلَّم، لأن أكثر المتكلمين يمنعون من كون الكلام صوتا، فضلا عن أن يكونَ الاسم من جملته صوتا مخصوصا.

ومما يدل على **مناقضات أهل المَنْطِق** في حدودهم، وفي سائر أبواب جدلهم، أنهم أنكروا على المتكلمين قولهم **بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ**، وصنّف أكثر مهندسيهم في ذلك كتبا، ثم قالوا به من حيث لا يشعرون؛ وذلك أنهم أثبتوا **النقطة**، وقالوا: هي التي لا جزء لها، ولا تخلو النقطة من أن تكون عرضا أو جوهرا، ولا يجوز كونها عَرَضا، لأن الخط طرفاه نقطتان عندهم وعندنا، ولا يجوز كون العرض طرفا. وإن كانت جوهرا فقد ثبت جوهر لا جزء له.

وقد اعتذر بعضهم عن هذا بأنهم أرادوا بالنقطة التي لا حد لها النقطة الوهمية.

فقيل لهم: إن كانت النقطة الوهمية معدومة، فالمعدوم لا يكون طرفا لخط موجود ولا بعضا له. وإن كانت موجودة فقد ثبت جزء موجود لا ينقسم. وقيل لهم: أليس من قولكم إنّ النقطتين إذا اجتمعتا صارتا خطّا؟ فلا بدّ لهم من: بَلى، فيقال لهم: أخبرونا عن النقطتين لو بطلتا، هل بطل الخط؟ فإن

قالوا: لا ، قيل: فقد بطل قولكم: إن الخط طرفاه نقطتان إن كان يصح وجوده مع عدم النقطتين.

وإن قال: في بطلان النقطة بطلان الخط ، قيل: فقد صح أن كل جزء من الخط لا جزء له كما بيّناه ، لأن كل نقطة منه جزء منه ، والنقطة لا جزء لها ، وهذا يناقض قولكم بإبطال **الجزء الذي لا يتجزأ**.

وعلى هذه الجملة تقاس مناقضاتهم في سائر حدودهم ورسومهم ، وفيما ذكرنا منها تنبيه على ما في معناه. والله أعلم بالصواب.



الفصل الثالث

في ذكر أديانهم التي لأجلها عابوا جدل من أفسد أديانهم

اعلموا أسعدكم الله؛ أن الفلاسفة العائبين جدلَ أهل الإسلام فريقان:

فريق منهم قالوا بقدم العالم ونفي الصانع، وبه قال "بيتاغورس"[(١)] و"ثاوذروس"[(٢)] و"أوبناوس"[(٣)].

وجماعة منهم قالوا: إن العالم قديم وله علة قديمة، وأقروا مع ذلك بالصانع، وهم أكثر الفلاسفة؛ منهم "أرسطاطاليس" و"فرفوريوس" [١١٠/ب] و"الإسكندر".

وكان في الفلاسفة رجل يعرف بأبرقلس[(٤)] يزعم أن العالم قديم مُحْدَث

(١) كذا، والصواب: دياغورس، وهو شاعر غنائي، وعُرف بأنه نموذج عدم الإيمان بإله؛ وانظر: الآراء الطبيعية بتحقيق د البدوي ص: ١١٠.

(٢) أو ثادورس، الملقب بالملحد، فيلسوف من المدرسة القورينائية، راجع: فلسفة اليونان لإتسلر، ص: ٣٤٠؛ وتاريخ الفلسفة القديم لبرشتر ص: ١٨٦؛ وانظر: الآراء الطبيعية ص: ١١٠.

(٣) كذا، والصواب: أويمارس Evemerus؛ انظر: المرجع السابق ص: ١١٠.

(٤) أبرقلس الأفلاطوني أو أبروقلس: فيلسوف يوناني، ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢، ومات في أثينا سنة ٤٨٥م، تلقى في أثينا تعليم الأفلاطوني المحدث بلوتارخوس وتلميذه سيريانوس، وكان من أعظم ورثة الفكر الأفلاطوني المحدث، ويعد نتاجه خلاصة منهجية للطور الأخير من فكر العصور القديمة، من آثاره المهمة "مبادئ الإلهيات"، وقد اشتهر عند العرب بكتابه الذي احتج فيه على قدم العالم بحجج ثمانية عشرة، نقل منها إسحاق بحنين=

وله صانع ، ويجمع بين قوله إنه قديم لم يزل ، وقال: ليس معنى قولي مُحْدَث: أنه كان بعد أن لم يكن ، ولكن معناه: أنه لما كان العالم أجساما متناهية ، وكان كل جسم متناه قوَّته متناهية ، وجب أن تكون حركة العالم في المستقبل لا إلى نهاية [. . .][1].

وزعم قوم من الفلاسفة أن الجواهر العقلية هي أنواع الأشياء ، وأن الباري سبحانه إنما فعل جميع ما في هذا العالم على تلك الأمثلة ، لأن كل فاعل إنما يفعل الشيء على مثالٍ يحتذيه ، وزعم هؤلاء أن قول أفلاطن: إن العالم مُحْدَث ، أراد به أن الله أحدثه على تلك الأمثلة ، وذكر "الإسكندر" أن قول أفلاطن بحدوث العالم أراد به حدوث الأشياء ، كخروج بعض الأشياء من بعض ، ولم يُرد به حدوثَ كل شئ منه في الزمان.

وحكى آخرون عن أفلاطن أنه قال بقدم النفْس الناطقة ، وقدم الصُّور المتخيَّلة ، وقدم الجواهر العقلية ، وحدوث ما سواها على مثالها.

وحُكي عن المعروف منهم بـ"**طيماوس**" أن المبادئ القديمة ثلاثة: **الإله ، والهيولى ، والصورة**[2].

وحكى أرسطاطاليس في كتابه المعروف بـ"**الكون والفساد**" عن **فوتاغورس**

= تسعة نقلا جيدا ، انظرها في الأفلاطونية المحدثة عند العرب لعبد الرحمن بدوي ص: ٣٤ ـ ٤٢ ، معجم الفلاسفة ص: ١٥ ـ ١٦ ، وانظر تفصيل آرائه في كتاب محبوب القلوب للاهجي ص: ٣٦٧ ـ ٣٧٠.

(١) كلمة غير واضحة في الأصل.

(٢) وهو قول سقراط وأفلاطن ، وعندهم الإله هو العقل ، والعنصر (الهيولا) هو الموضوع الأول للكون والفساد ، والصورة جوهر لا جسم له ؛ وانظر كتاب الآراء الطبيعية ص: ١٠٤.

أن الأصول القديمة أجسام صغار غير متجزئة لا نهاية لها في العدد[١]، وحكى في هذا الكتاب عن بعضهم أن أصول الأشياء من أجسام لا تتحرّك ولا نهاية لها في العدد، وأن الأشياء المختلفة منها بالتركيب.

وزعم قوم منهم أن الأشياء تخرج بالقوة إلى الصور، فتصير محسوسة، من غير صانع يصوّرها، وهذا قول المعروف منهم بـ"بسِبُّوس"، وكان يقول بقول السَّمَنية، بإبطال النّظَر والاستدلال، وإنه لا معلوم إلا ما أدركته الحواس، ويلزمه على أصله إبطال مذهبه الذي حكيناه في خروج الإنسان بالقوة إلى الصور، لأن ذلك غير معلوم بالحواس.

وزعم قوم منهم أن هيولا العالم قديم، وأعراضه حادثة فيه، وأن الهيولا كانت في الأصل جوهرا خاليا من الأَعْرَاض، ثم حدثت فيه الأَعْرَاض، فتصور منها ومن أعراضها العالم على هيئته. وأثبت قوم منهم الهيولى قديمة، وأثبت منها حدث الأَعْرَاض في الهيولا.

وزعم قوم منهم أن الأصل القديم هو الماء، وأن الماء إذا جمد وكثف صار أرضا، وإذا رقّ وسخن صار هواء وبُخارا، وإذا ارتفع صار سماء، وقالوا بتركيب سائر الأشياء من الماء، وهذا قول المعروف منهم بـ"ثاليس"، حكاه عنه "جالينوس" في كتابه[٢].

وزعم آخرون[٣] أن الهيولا القديمة هي النار، وأن سائر الأشياء ظهرت

(١) انظر: الآراء الطبيعية ص: ١٠٠.

(٢) وحكاه عنه أفلوطرخس في كتابه "الآراء الطبيعية" ضمن كتاب "في النفس" لأرسطوطاليس ص: ٩٧ تحقيق ودراسة د عبد الرحمن بدوي، وانظر: البدء والتاريخ ١/١٣٥.

(٣) حكاه أفلوطرخس عن نرافليطس.

من تركيبها على وجوه مخصوصة، وهذا قول المعروف منهم بـ"أثاسيس"[(١)].

وزعم آخرون أن الهيولى القديمة الهواء، وأنه إذا كثف ويبس صار أرضا، وإذا كثف ورطب صار ماء، وإذا ازداد رقة وحرارة صار نارا، وزعموا أن سائر الصورة مركبة منه، وهذا قول المعروف منهم بـ"أنكسانس"[(٢)].

وزعم المعروف منهم بـ"ديوجانس" أن الأصل القديم هو الأرض، وسائر الصور مركبة منها[(٣)].

وزعم قوم منهم أن الأصول القديمة هي الطبائع الأربع وعناصرها التي هي: الأرض، والماء، والنار، والهواء، وأثبتوا معها [١١١/أ] إلها، وزعموا أن الإله متصور بالعقل، وهذا قول المعروف منهم بـ"نقوس"[(٤)].

وقوم منهم قالوا بقدم العناصر الأربعة، وقدم الأفلاك معها، وزعموا الفلك طبيعة خامسة لا يستحيل عن صورته وهيئته.

وفريق منهم قالوا بقدم الطبائع الأربع، وقدم روح سائحة فيها كلها، وبعض هذه الفرقة يزعم أن الروح سائحة في الحيوان والنبات دون سائر الجمادات، وآخرون يقولون بأنها في الحيوان دون النبات، مع قولهم بقدم الروح والعناصر الأربعة.

---

(١) كذا، والصواب: أباسس، كما ضبطه د عبد الرحمن بدوي في تحقيقه للكتاب المذكور أعلاه، وهذا الرأي قال به فيلسوف آخر وهو: براقليطس. وانظر الآراء الطبيعية ص: ١٠٢. والبدء والتاريخ ١/١٣٧.

(٢) كذا، والصواب: أنقسمانس، كما ضبطه د البدوي في الكتاب السابق ص: ٩٨.

(٣) وهو قول الطبيعيين منهم انظر المرجع السابق ص: ١٢٧.

(٤) كذا، والصواب: أَنْبَادُقْلِيس بن ماتن من أهل أقراغنتا؛ وانظر المرجع السابق ص: ١٠٣.

فهذه أقوالهم في العالم، وكل فريق منهم متحيِّر فيما هو قائل به، لا يرجع فيه إلى دليل مقنع، فضلا عن برهان مقطوع بصحته.

ولما صاروا إلى الكلام في معاني الطبع والطبيعة التي تهوَّسوا بذكرها، اختلفوا فيها اختلافا متضاربا؛ فزعم "أرسطاطاليس" و"أفلاطن" و"الإسكندر" و"جالينوس" أن في العالم أجمع طبيعة واحدة عامة لها، وفي كل واحد من الحيوان والنبات طبائع خاصة بها، وقالوا: حد الطبيعة العامة أنها مبدأ الحركة والسكون في الشيء بداية لا بالعرض[١].

وقال لهم المتكلمون: إنا لو سلمنا لكم وجود طبيعة، وكونها مبدأ للحركة والسكون على الوجه الذي أشرتم إليه، لم نعلم بقولكم هذا حد تلك الطبيعة، لأنكم إنما وصفتم فعلها لا صفة ذاتها.

وقالوا لهم أيضا: إن الأجرام السماوية عندكم طبيعة خامسة، وليست بساكنة، ولا يصح سكونها عندكم، ولا غاية لحركتها بزعمكم، وزعمتم أن كل عنصر في موضعه غير متحرك، وأن الحركة منها تكون إلى مركزه إذا صارت في غير مركزه، كقولكم: إن النار عند مجاورة الفلك الأسفل غير متحركة بذاتها، وإنما وقعت حركتها الدورية في موضعها بقهر الفلك لها على الدوران، من أجل دورانه عليها، وفي هذا بطلان دعواكم أن طبع الشيء يوجب حركته بذاته، دون عرَض يعرض له.

وزعم بعضهم أن حد الطبيعة: أنها علة مصورة وعلة فاعلة، وقالوا: إن الطبيعة المدبرة للعالم كله ـ حيوانه ونباته ومواته ـ شيءٌ ليس بحي، ولا

(١) راجع الآراء الطبيعية تحقيق د بدوي ص: ٩٦ وما بعدها.

قادر، ولا عالم، ولا مختار، وزعموا أنه هو المصور للجنين في الرحم، ويصور كل الأشجار والنبات.

قال الأستاذ الأجلّ أبو منصور عبد القاهر:

العجبُ كل العجب، من قوم ادعوا بلوغ الغاية القصوى في علم الحساب والهندسة والطب والنجوم والحيل والطِّلَّسمات، وزعموا أنهم غاصوا على عرْق الذَّهب فقصدوه، وارتقوا إلى النجْم فرصدوه، كيف أنكروا على الموحدين إضافة التدبير، والخلق والتقدير، إلى صانع قديم، حي، عليم، قادر، حكيم، وزعموا أن قول الموحدين بذلك غيرُ معقول لهم، ثم أضافوا ترتيب الصُّور المحكمة، وتقدير الهيئات العجيبة، إلى طبع ليس بحي، ولا قادر، ولا عالم، ولا مختار، بل لم يقفوا على معناه، ولم يخبروا عنه بغير عبارة فارغة، كقولهم: إنها مبدأ الحركة والسكون، وإذا قيل لهم ما مبدأ الحركة والسكون؟ قالوا: إنها الطبيعة، وفسروا الغامض بالغامض، كرجل قيل له: ما في كمّك؟ فقال: في كمّي ما اشتريته أمسِ، فقيل له ما اشتريت أمس؟ فقال: ما في كمّي [١١١/ب].

ثم إنه مع تحيّرهم في تحقيق ما صاروا إليه من القول بالطبع، وفي أصول أديانهم، لم يكفهم تحيرهم فيها، حتى جادلوا عنها بباطل من القول لا تحقيق لمعناه، وتعدَّوا، مع تناقض عباراتهم في جدلهم، إلى عيب أهل الإسلام في رسومهم المحققة في الجدل، وما ألجأهم إلى ذلك إلا علمُهم بأن تحقيق جدل الموحدين يكشف عن عوار بدع الفلاسفة، ويوضح عند فساد طرقهم التي بنوا عليها بدعهم.

والحمد لله على العصمة من بدعهم، ومن كل ضلالة وجهالة.

وقد استقصينا الأدلة على بطلان كل رأي من آراء الفلاسفة، وكل بدعة من بدع ذوي الضلالة في كتابنا المعروف **بكتاب الملل والنحل**، واقتصرنا في هذا الكتاب على ما ذكرناه فيه، للتنبيه على **إبانة فضل جدل الموحدين على رسوم الفلاسفة في جدلهم الذي سموه بعلم المَنْطِق**، الذي خيرٌ منه السكوت، فإن الحصَر خيرٌ من الهَدر، والخرَس خير من الهوَس، والله المستعان على ذوي الطغيان.

ونختم كتابنا هذا بحمد الله وشكره على أياديه، ونرغب إليه في الصلاة والسلام على عبده ورسوله محمد، وصحبه، وذريته، بفضله ومنّه[1].



(١) هنا قول الناسخ: علّقه لنفسه ولمن شاء الله من بعده الفقير إلى الله تعالى محمد بن الهائم بالقدس الشريف وكان الفراغ من تعليقه رابع ربيع الأول سنة سبع وتسعين وسبعمائة (٧٩٧ هج) والحمد لله رب العالمين.



الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

الآيات	السورة والآية	الصفحة
﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾	المائدة: ٣٨	٦١٠
﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾	البقرة: ١٥٨	٤٩٩
﴿قَالَ أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾	الأعراف: ١٣	١٥٦
﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾	التوبة: ٥	٤٢٨
﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًۢا﴾	الجن: ٢٨	٦٤٨
﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾	الفتح: ٢٩	٢٣٠
﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ﴾	المسد: ١	٢٣٠
﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾	النساء: ١٥	٤٣١
﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾	النور: ٢	٤٣١ ـ ٦٢٥ ـ ٤٢٩
﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾	النور: ٤	٤٢٣
﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾	طه: ٤٣	٢٢٩
﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾	محمد: ٤	٤٢٨
﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾	آل عمران: ٢٩	٨٠٣
﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾	آل عمران: ١٥٩	٢٢٩




الآيات	السورة والآية	الصفحة
﴿قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾	آل عمران: ٣٧	٤٣٨
﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾	آل عمران: ٩٧	٨٠٤
﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾	الأحزاب: ٥٠	٧٠٧
﴿كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾	الأحزاب: ٢١	٢١٢
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾	الأحزاب: ٤٩	٦٠٥
﴿وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ﴾	الأحزاب: ٣٥	٤٢٥
﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾	الأعراف: ١٨٤	١٥٦
﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ﴾	الإنسان: ١	٤٣٨
﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾	الأنعام: ١٠٣	٧٧٩
﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾	البقرة ٢٧٩	١٥٦
﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ﴾	البقرة: ١٩٥	٧٤٤
﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾	البقرة: ١٩٥	٧٤٤
﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾ إلى قوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾	البقرة: ٢٢٧ ـ ٢٢٨	٦٨٦ ـ ٧٦٧
﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾	البقرة: ٢٢	٥٥٩
﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾	البقرة: ٢٢٦	٨٠٤
﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾	البقرة: ٢٢٦	٧٥٨
﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾	البقرة: ٢٢٨	٦٢٥ ـ ٦٠٥








فهرس الأحاديث والآثار

الحديث	الصفحة



فهرس الأعلام







فهرس الطوائف والفرق













فهرس الأمثلة: الشرعيات والعقليات

أولا: مسائل الشرعيات

المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
إقرار المراهق للبلوغ بالسن، هل يقبل أم لا؟	الشهادات	عراقي	٥١٤
هل يجوز إحياء الموات بغير إذن الإمام؟	إحياء الموات	أهل الرأي	٥٨٨
توريث الخال وسائر ذوي الأرحام	الإرث	أهل الرأي	٦٨٠ ـ ٧٦١
هل يصح أن ترث المبتوتة في المرض؟	الإرث	أهل الرأي	٥٢٨ ـ ٥٣٦
هل يصح إقرار المريض لوارث؟	الإرث	أهل الرأي	٥٣٩
في مسألتيْ: زوج وأبوين، وزوجة وأبوين، هل يفرق في مقدار نصيب بينهما أم لا؟	الإرث	أهل الرأي	٧٠٧
هل كلّ قتل يحرم الميراث أم لا؟	الإرث	أهل الرأي	٧١٣
هل الجد مع الإخوة والأخوات للأب والأم أو للأب يحجبهم أم يرث معهم؟	الإرث	أهل الرأي	٧٥٤
العقل، هل له أن يحسن ويقبح قبل ورود الشرع أم لا؟	الأصول	برهمي / قدري	٥٠٢
الزيادة على النصّ: هل تكون نسخا له؟	الأصول	عراقي	٥١٠ ـ ٥٢٣ ـ ٥٩٦
هل يجوز أن يخلق الله سبحانه وتعالى شيئا، لا لمصلحة عباده؟	الأصول	معتزلة بغداد	٥١٤
هل يجوز للأنبياء الاجتهاد أم لا؟	الأصول		٥٢١
هل الأمر بالشيء يكون نهيا عن ضده؟	الأصول	القدرية	٦٢٥
هل يجوز الأضحية بالجَذَع من المعز؟	الأضحية	أهل الرأي	٧٠٥




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل يصح الاعتكاف بغير صوم؟	الاعتكاف	أهل الرأي	٥٨٤ ـ ٨٠٩
هل تصحّ الأيمان في القصاص والنكاح والطلاق؟	الأيمان	أهل الرأي	٧٥٨
هل يرجع المحتال على المحيل عليه مفلسا؟	البيع	أهل الرأي	٥٦٨
هل العلة في الذهب والورِق في الربوي، الوزن أم الثمنية؟	البيع	أهل الرأي	٦٣٠ ـ ٧٥٢
فتح مكة هل كان بصلح أو عنوة؟	البيع	العراقي	١٣٦ ـ ٨١٠
هل يجوز بيع المدبّر؟	البيع		٤٤٨ ـ ٧٥١
الكتابة: هل تجوز حالّة أم لا؟ والسلم: هل يجوز حالاً أم لا؟	البيع	كوفي	٤٤٨ ـ ٤٦٦ ـ ٥٦٨ ـ ٥٨٨ ـ ٦٧٦ ـ ٧٧٧ ـ ٧٦٥ ـ ٧٠٦
هل بيع الغائب فاسد أم لا؟	البيع		٤٥٩
هل الثمرة قبل الإبار للمشتري أم لا؟	البيع	كوفي	٤٦١ ـ ٧٩٥
هل يجوز بيع الحنطة في سنبلها أم لا؟	البيع	كوفي	٤٦٢
هل يجوز للذمي شراء العبد المسلم أم لا؟	البيع	عراقي	٤٧١
هل يجوز الأجل في بيع الشيء بجنسه الذي لا ربا فيه أم لا؟	البيع	عراقي	٤٩٤
هل يصحّ بيع الخيار أم لا؟	البيع	عراقي	٤٩٧
هل ترد الجارية الثيب بعد الوطء بالعيب أم لا؟	البيع	أهل الرأي	٥٢٧
هل يجوز إفراد الثمرة بالبيع؟	البيع	أهل الرأي	٥٣٤
هل السلم في الحيوان جائز؟	البيع	أهل الرأي	٥٤٢
ما حرُم التفاضل في كثيره هل يحرم التفاضل في قليله؟	البيع	مالكي/ حجازي	٥٦٤




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل التُّهَمة في الأموال، وفي قتل البهائم كالتهَمة في قتل النفس في حكم التغليظ وفي عدد الأيمان؟	الجنايات	أهل الرأي	٧٠٥
القسامة: هل يبدأ فيها بأيمان المدَّعَى عليهم؟	الجنايات	أهل الرأي	٨٠٧
هل المرتدة تقتل أم لا؟	الجنايات	لم يذكر	٧٤١
هل يجوز القصاص بين الحر والعبد في كل طرف منهما؟	الجنايات	أهل الرأي	٥٩٣
الأب والأجنبي إذا اشتركا في القتل عمدا، هل سقوط القَوَد عن الأب لا يوجب سقوطه عن الأجنبي؟	الجنايات	أهل الرأي	٧١٤
هل يفرق بين القتل غِيلةً وبين القتل على وجه آخر، في وجوب القود بالغيلة على الأب والجد دون غيرهما؟	الجنايات	مالكي/حجازي	٧١٥
من وجد قتيلا في داره، هل تجب الدية على عاقلته أم لا؟	الجنايات	عراقي	٤٧٢
هل يفرق بين الذكر والأنثى في دية جنين الأمة؟	الجنايات	أهل الرأي	٧١٦
هل تتحمل العاقلة ما دون المُوضِحة في الخطأ أم لا؟	الجنايات	أهل الرأي	٧٥٠
هل تعتبر أطراف العبد بقيمته بالقياس على الحرّ أم بقياسها على الأموال؟	الجنايات	مالكي/حجازي	٧٥١
هل السبْيُ المقتول في المعترك يغسل أم لا؟	الجهاد		٥٠٣
هل يصح أمان العبد المأذون؟	الجهاد	أبو حنيفة	٥٢٥ ـ ٧٨٣ ـ ٨٠٠




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل يفرق بين دار الإسلام ودار الحرب في إقامة الحدود، وفي الربا؟	الجهاد	أهل الرأي	٧٠١ ـ ٨٠٥
هل يجوز الاستئجار على الحج؟	الحج	أهل الرأي	٥٠٥ ـ ٥٥٢ ـ ٧١١
هل يجب الجزاء على المُحْرِم في قتل السَّبُع؟	الحج	أهل الرأي	٤٩٩ ـ ٦٠١
هل يدخل الصوم في جزاء الصيد الذي قتله الحلال في الحرم أم لا؟	الحج	كوفي	٤٥٤
هل المجتهد في يوم عرفة لا يلزمه الإعادة مع فوات الوقت أم لا؟	الحج	عراقي	٤٩٥
هل السعي بين الصفا والمروة من أركان الحج أم لا؟	الحج	عراقي	٤٩٧
هل المُحرم يتحلَّل بالمرض أم لا؟	الحج	عراقي	٥١٥ ـ ٧٥٦
هل يقوم اكثر أشواط الطواف مقام الجميع مع الجُبران بالدم؟	الحج	أهل الرأي	٥٣٤
هل العمرة سنة أو واجبة؟	الحج	أهل الرأي	٥٤٢ ـ ٧٧٩
هل يجب على التائب من الردة قضاء الحج؟	الحج	أهل الرأي	٥٧٨
هل يجوز إدخال العمرة على الحج؟	الحج	أهل الرأي	٧١٠
ومنها: شافعي قاس العبد إذا أحرم بحج أو عمرة بإذن سيده في أنه	الحج	أهل الرأي	٧١٣
هل طواف المحدث صحيح أم باطل؟.	الحج	أهل الرأي	٧٥٨
هل المعضوب الزمِن لا يلزمه الحج بوجود المال؟	الحج	أهل الرأي	٨٠١
هل يجب القطع في القليل والكثير من السرقة؟	الحدود	الإباضية من الخوارج	٦٠٩




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل حدّ القذف لا يسقط العفو، ولا يورث؟	الحدود	أهل الرأي	٥٣٣
هل يجب القطع في سرقة المصحف؟	الحدود	أهل الرأي	٥٩٦ ـ ٧١٢
هل يقطع السارق في الثمار الرطبة أم لا؟	الحدود	أهل الرأي	٧٧٦
هل يفرق بين الحوالة والضمان في الرجوع إلى ذمة المحيل والمضمون أم لا؟	الحوالة	أهل الرأي	٧١٢
هل تجب الزكاة في الخيل؟	الزكاة	أهل الرأي	٥٥١ ـ ٦٩٠ ـ ٧٨١
هل تجب الزكاة فيما زاد على المائتي درهم بحسابه؟	الزكاة	أهل الرأي	٦٣٣
هل وقَص البقر يجب أن لا يزيد على عشر؟	الزكاة	أهل الرأي	٦٧٩
هل الزكاة يسقط وجوبها بتلف المال أم لا؟	الزكاة	عراقي	٥٠٥
هل تقدم الزكاة عن وقتها؟	الزكاة	أهل الرأي	٦٧٦ ـ ٧٠٦
زكاة البقر بأن الخمسين منها فيها مُسنّة وربع؟	الزكاة	أهل الرأي	٦٧٨
هل يجوز صرف الزكاة للذمي أم لا؟	الزكاة	أهل الرأي	٧٠٩
هل زكاة فطر المرأة تكون على زوجها؟	الزكاة	أهل الرأي	٧١١
هل تجب الزكاة على المدين المالك للنصاب أم لا؟	الزكاة	أهل الرأي	٧٥٦
هل تجب زكاة الفطر عن العبد الكافر وعن عبد التجارة؟	الزكاة	أهل الرأي	٧٦٥
هل تجب الزكاة في أولاد النَّعم من الظباء؟	الزكاة	أهل الرأي	٧٨١
هل تجب الزكاة في النصاب ووقصِه؟	الزكاة	أهل الرأي	٥٩٢
هل استبراء أم الولد عن وفاة سيدها كالحرة أم لا؟	الزواج	كوفي	٤٦٤







المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل الاجتماع شرط في خطبة الجمعة أم لا؟	الصلاة	عراقي	٥٠٨ ـ ٧١١
الغلام إذا بلغ في صلاته هل يلزمه إعادة تلك الصلاة أم لا؟	الصلاة	عراقي	٥١٤
هل العمل الكثير في الصلاة يفسدها؟	الصلاة	عراقي	٥٢١
هل ما يدرك المأموم من صلاة الإمام هو آخر صلاته أم لا؟	الصلاة	عراقي	٥٢٤ ـ ٨٠٦
هل مقدار سفر القصر ثلاثة أيام أم أكثر؟ أم أقل؟	الصلاة	أهل الرأي	٦٢٠
هل التسمية ليست آية من أوائل السور؟	الصلاة	أهل الرأي	٦٧٧
هل الشاك في عدد ركعاته إذا اعتدل الشك يتحرى؟	الصلاة	أهل الرأي	٦٨٣
هل الإمامة في الصلاة ترفع حكم الكُفْر؟	الصلاة	أهل الرأي	٦٨٨
هل يفرق بين صلاة الجنائز وسائر الصلوات، في عدم البطلان بالقهقهة؟	الصلاة	أهل الرأي	٧٠٠
هل صلاة المُفْتَرِض خلف المُتَنَفِّل تبطل أم لا؟	الصلاة	أهل الرأي	٧٨٢
هل كفارة الأكل عمدا في الصوم كالوطء عمدا أم لا؟	الصوم	كوفي	٤٦٦ ـ ٥٤٣
هل المجنون إذا أفاق في بعض شهر رمضان لم يلزمه قضاء ما فاته في صومه بالجنون؟	الصوم	أهل الرأي	٥٤٠
هل تجب الكفارة في الوطء في صوم شهر رمضان، بأنها وطء تام أم بأنها معصية؟	الصوم	مالكي/حجازي	٧٥٣
القروء هل هي الأطهار أم الحيض؟	الطلاق	أهل الرأي	٦٨٣ ـ ٨٠١




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل الاعتبار في عدد الطلاق بالنساء أم لا ؟	الطلاق	أهل الرأي	٥٠٧ ـ ٥٧٥ ـ ٦٩٠ ـ ٦٧٨ ـ ٦٨٤ ـ ٦٩١ ـ ٧٥٦ ـ ٧٦٤
الخُلْع: هل هو طلاق أم فسخ؟	الطلاق		١٣٧ ـ ٢٣٢
هل المرأة تحرُم على الزوج بطلاق شَعْرها ويدِها أم لا ؟	الطلاق	عراقي	٥٠٦
هل المبتوتة لا نفقة لها أم لها النفقة؟	الطلاق	عراقي	٥٠٦
هل يباح وطء الرجعية أم لا ؟	الطلاق	عراقي	٥٠٨ ـ ٥١٣
هل يكون الطلاق الواقع بعد مدة الإيلاء رجعيا أم لا ؟	الطلاق	عراقي	٥١٠
هل يصح لعان الأخرس أم لا ؟	الطلاق	أهل الراي	٥٢٨ ـ ٨٠٧
هل يصح لعان الرجل من الأمة والذمية؟	الطلاق	أهل الرأي	٥٣٢ ـ ٥٤٩
هل يصح ظهار الذمي والعبد ولعانهما؟	الطلاق	أهل الرأي	٥٤٣ ـ ٧٧١ ـ ٦٨٧
هل التحريم باللعان يقع بالتكذيب؟	الطلاق	أهل الرأي	٥٤٥
فيمن طلّق امرأته طلقة أو طلقتين وعادت إليه بعد إصابة زوج ثان ، هل تعود إليه على ما بقي من عدد طلقاته؟	الطلاق	أهل الرأي	٦٢١
جمع الطلقات الثلاث هل هو بدعة؟	الطلاق	أهل الرأي	٦٨٤ ـ ٧٦٤
هل الطلاق بلفظ البينونة رجعي أم لا ؟	الطلاق	أهل الرأي	٦٩٣
هل طلاق السكران وظهاره كطلاق المجنون والنائم وظهارهما؟	الطلاق	أهل الرأي	٧١٣
هل مدة الإيلاء في الحُرة والأمة سواء؟	الطلاق	أهل الرأي	٧٥٥




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
نفي الولد عمّن طلق امرأته في مجلس العقد عليها بحضرة الشهود؟	الطلاق	أهل الرأي	٧٥٨
هل يفربق بين الدّلاء المنزوحة من البئر التي وقعت فيها الفأرة أو بعض الطيور، وبين الباقي من الماء في البئر؟	الطهارة	أهل الرأي	٥٦٧ ـ ٥٨٩
هل تخليل الخمر يطهرها أم لا؟	الطهارة	كوفي	٤٥٣ ـ ٤٧٦ ـ ٥٠٠ ـ ٥٨٧
هل النبيذ حرام أم لا؟ وهل هو مطهر أم لا؟	الطهارة	كوفي	٤٥٤ ـ ٤٦٤ ـ ٤٨٥
هل يجوز التحري في الأماكن كالأواني أم لا؟	الطهارة	أهل الرأي	٥٣٩
هل الزرنيخ لا يجوز التيمم به؟	الطهارة		٥٤٤
هل تطهر جلود السباع بالذكاة؟	الطهارة	أهل الرأي	٥٤٥
هل أقل الحيض ثلاثة أيام أم أكثر؟	الطهارة	أهل الرأي	٧٦٠
هل تزول النجاسات بالمائعات أم لا؟	الطهارة	أهل الرأي	٧٨٠
هل جلد الكلب يطهر بالدباغ أم لا؟	الطهارة	أهل الرأي	٧٨١
هل الكتابة واجبة أم لا؟	العتق	ظاهري	٤٥٦
هل من ملك ذا رَحِم مُحرَّم عُتق عليه؟	العتق	أهل الرأي	٥٤٨
هل تصح الشهادة على عتق العبد مع إنكار العبد والسيد؟	العتق	أهل الرأي	٥٦١ ـ ٧٩٦
هل لزوم النفقة وفي العتق بالملك بالدخول في عمود النسب أم بالرحم المحرمة؟	العتق	أهل الرأي	٧٥٤
هل غسل الرَّجُل امرأَته يصحّ أم لا؟	الغسل	عراقي	٥٠٣
من غصب ساجة وبنى عليها، هل يجبر على قلعها من بنائه وردها على صاحبها؟	الغصب	أهل الرأي	٦٨٢ ـ ٧٦٢




المسألة	الباب	المخالف	الصفحة
هل غاصب الثَّوب إذا صبغه أسود، أو قطعه نصفين بالطول أو غصب الشاة، فذكرْنا هل يلزمه ردها على صاحبها مع غرامة ما نقص من قيمتها بجنايته؟	الغصب	أهل الرأي	٧٩٧
هل تصرف الكفارات إلى أهل الذمة؟	الكفارات	أهل الرأي	٥٤٩
هل مقدار الطعام في الكفارات لكل مسكين مُدًّا؟	الكفارات		٦١٧
هل خنزير الماء حرام أم لا؟	المأكلات		٦١٠
هل لحم الفرس حرام؟	المأكولات	أهل الرأي	٥٤٦
هل يكون النبيذ المطبوخ خمرا؟	المشروبات	أهل الرأي	٥٧٩
من علق نذره على فعل نفسه هل له حكم النذور أم حكم الأيمان؟	النذر		٧٥٤
هل تجب النية في الوضوء؟	الوضوء	أهل الرأي	٦١٨ - ٧٦٩
هل الواجب غسل الرجلين أم مسحهما؟	الوضوء	أهل الرأي	٦٨٣ - ٧٦٣
هل يفرق بين نبيذ التمر ونبيذ الزبيب، في التوضي بأحدهما في السفر عند عدم الماء؟	الوضوء	أهل الرأي	٧٠٠
هل يجوز المسح على العمامة؟	الوضوء		٧٥٤ - ٧٥٦






ثانيا: مسائل العقليات

المسألة	المخالف	الصفحة
هل يلزم النصارى على قولها بأن الأب إله والابن إله والروح إله، أن يكونوا ثلاثة آلهة؟	النصارى	٤٧١
هل يجوز أن يوجد عرض لا محلّ؟	المعتزلة ـ الجبائي	٥٩٠
هل الله عالم بعلم؟	المعتزلة	٥٩٥ ـ ٦٨٦ ـ ٦٧٥
الباقي هل هو باق ببقاء أم بغير بقاء؟	المعتزلة	١٣٥ ـ ٥٨٣
رؤية الله تعالى: هل هي مستحيلة؟	المعتزلة	٢٣١ ـ ٤٨٥ ـ ٥٠٤ ـ ٥٧٣ ـ ٥٩٧ ـ ٧١٠ ـ ٧٧٥
هل الأعراض ثابتة أم لا؟	الأصمّ	٢٧٧
هل يمتنع العقاب من غير إساءة أم لا؟	أبو هاشم	٣٤٧ ـ ٥٨١ ـ ٦٢٦
هل يجوز حدوث بعض الحوادث لا من محدِث؟	ثمامة	٣٤٨
هل يجوز وجود إرادة أو قول لا في محلّ؟	معتزلة بغداد	٣٤٨ ـ ٥٦١ ـ ٥٨٩
هل يجوز وجود كلمة واحدة في ألف محل؟	الجبائي	٣٤٨
هل الحركة علة لنفي السكون أم لا؟	المعتزلة البصرية	٣٥٢
هل الله تعالى جسم لأنه فاعل أم لا؟	المجسمة	٤٤١
هل يجوز وجود أعراض لا في محل؟	المعتزلة البصرية	٤٤٧







المسألة	المخالف	الصفحة
هل يكونَ للعالَم فاعل لا يقوم به فعله؟	الدهرية	٥٧٤
هل العدل ما أُمر به فاعله أو جاز أمره به أم العدل ما لم ينه عنه الله؟	المعتزلة	٥٧٦
هل الاستطاعة مع الفعل أم قبله؟	المعتزلة	٥٧٧ ـ ٥٨٥
هل يقال أن الله يريد السفه ولا يكون سفيها؟	المعتزلة	٥٧٨
هل يجوز القياس في اسماء الله تعالى؟		٥٧٩
هل يكون شيء واحد موجودا معدوما في حالة واحدة؟		٥٨١
المتحرك يكون متحرّكا بحركة تقوم به	سليمان بن جرير	٥٨٣
هل المتحرك متحرك بمعنى سواه؟	معمر	٥٨٣
هل يجوز حدوث قول الله للمشركين لا في محلّ؟	أبو الهذيل	٥٨٩
هل يجوز حدوث أفعال محكمة متقنة من النائم ومن الميت؟	المعتزلة	٥٩٢
هل كل عرَض يستحيل قيامه بنفسه؟	النجار	٥٩٣
هل وقوع الفعل باستطاعة قبل الفعل أم لا؟	المعتزلة	٥٩٥
هل علم الله هو نفسه، وقدرتَه نفسُه؟	أبو الهذيل	٥٩٧
الإنسان مخترع لأكسابه؟	المعتزلة	٥٩٩ ـ ٨١٠
هل صاحب الكبيرة يستحق العقاب على التأبيد؟	القدرية	٦٢٦
هل تتعلق استطاعة الإنسان بالضدين؟		٦٢٧
الأجسام هل هي جنس واحد؟	النظام	٦٧٣ ـ ٧٦٦
هل العرض يعْدم بطريان ضده؟		٦٨٧
هل يفرّق بين أقسام كلام الله ﷻ؟	أبو الهذيل	٦٩٧
هل إذا قدر الله على خلق شيئ جسما أو عرَضا فيه	النظام	٦٩٧




المسألة	المخالف	الصفحة
صلاح لعبيده، لم يقدر على خلق ما لا صلاح للعبد فيه؟		
هل الله تعالى يقدر على ما عِلِم أنه يخلقه، ولا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يخلُقه؟	المعتزلة	٦٩٨
هل يُفرّق بين التأليف وعروّه من الأَعْرَاض؟	المعتزلة	٦٩٨
هل يجوز كلام واحد في محالّ كثيرة؟	الجبائي	٦٩٨
هل يفرق البَصْريين من القَدريَّة بين إرادتين من جنس واحد في المحلّ؟	معتزلة البصرة	٦٩٨
هل يفرق بين القول والكلام؟	المجسمة	٦٩٩
هل يفرق بين الحوادث في كونها مقدورة لله ﷻ؟	المعتزلة	٦٩٩
هل الحوادث متناهية؟ وهل تنتهي في مقدورات الله؟	أبو الهذيل	٧٠٢
هل الأعراض كلها جنس واحد؟	النظام	٧٠٣
هل يجوز تعري الجواهر من الألوان والأكوان؟	الجبائيان والكعبي	٦٧٥ - ٧٠٧ - ٧٧٧
هل يصح القول بعصمة الأئمة أم لا؟	لم يذكر	٧٦٦
هل يجب فعل اللطف في التكليف أم لا؟	المعتزلة	٧٦٩
هل يصح وجود الجزء الذي لا يتجزأ أم لا؟	نظامي أو فلسفي	٧٧٩
هل القول بالطفرة مستحيل؟	النظام	٧٩٨
هل القديم يفعل أفعاله بلا إرادة؟	معتزلة بغداد	٨٠١
هل كل عالم، قادر، حي، له علم، وقدرة، وحياة أم لا؟	المعتزلة	٧٩٩ - ٨٠٣
هل يستوى العلم مع القدرة والإرادة في الدلالة على الحياة أم لا؟		٨٠٤
هل يجوز وقوع الظلم والكذب من الله تعالى؟	البهشمية	٨٠٧




فهرس الأبيات الشعرية

الأبيات		الشاعر	الصفحة
إذا اجتمعوا عليّ فخلٍّ عنهم	وعن ليثٍ مخالبُه دوامي	الفرزدق أو مالك بن الأشتر	٢٣٧
ألا أيُّها الليل الطَّويل ألا انْجلى	بصُبْح وما الإصباح منك بأمْثَلِ	امرؤ القيس	٣٩٩
ألستمْ خيرَ من رَكِب المَطايا	وأنْدى العَالمين بُطونَ راحِ	جرير	٤٣٦
دعْ قوْلهَا واعتزِلِ اعْتزالها	مُحالُها أرْكبَها مِحالَها	المؤلف	٦٣٨
ضحِكْتُ من البيْن مستعْجبا	وشَرُّ الشدائد ما يُضْحِكُ	أبو دلف	٢٣٨
قد أرْكَبُ الآلة بعد الآلةْ	وأترك العاجزَ بالجَدالةْ	العجاج	٢٠٥
لما وضعْت على الفرزدق	وعلى البعيث جدَعْتُ أنف الأخطلِ	جرير	٢٣٨
نحنُ بما عِنْدنا، وأنتَ بما	عنْدَك راضٍ، والرأيُ مختلفُ	قيس بن الخطيم أو عمرو بن امرئ القيس	٤٢٤
وأتعبُ من ناداك من لا تجيبه	وأغيظُ من عاداك منْ لا تشاكل	المتنبي	٢٣٩
وكم من عائبٍ قولا صحيحا	وآفتُه من الفهم السقيم	المتنبي	٢٣٨



فهرس الكتب






قائمة المراجع والمصادر

١ ـ العبر في خبر من غبر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢ ـ الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، أبو عبد الله الهمذاني الجورقاني، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض ـ دار الدعوة التعليمية الخيرية، الهند الطبعة: الرابعة، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠٢ م.

٣ ـ أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد محمد المهدي، الناشر: دار الكتب والوثائق القوميّة، المطبعة: مطبعة دار الكتب والوثائق القوميّة، الطبعة: ٢، ٢٠٠٤.

٤ ـ أحكام القرآن، ابن العربي، ط الثالثة، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٣ م، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٥ ـ أحكام القرآن، الجصاص، عبد السلام محمد علي شاهين، الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

٦ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥ م.

٧ ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن



عبد الله الرومي الحموي، المحقق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م.

٨ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني أبو المعالي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م.

٩ ـ أساس البلاغة، الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م.

١٠ ـ الإسعاد في شرح الإرشاد، ابن بزيزة التونسي، تحقيق: عبد الرزاق بسرور وعماد السهيلي، الطبعة الأولى ٢٠١٤، دار الضياء، الكويت.

١١ ـ الأشباه والنظائر، السيوطي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

١٢ ـ الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبار ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة.

١٣ ـ أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٢م.

١٤ ـ أصول السرخسي، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت، بدون سنة النشر.

١٥ ـ الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، الحازمي الهمداني، زين الدين، الناشر: دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، الدكن، الطبعة: الثانية، ١٣٥٩ هـ

١٦ ـ أعلام المهندسين، أحمد تيمور، الطبع والنشر: ٢٠١٢، مكتبة الثقافة الدينية، ، القاهرة.

١٧ ـ الأعلام، الزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر ـ أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

١٨ ـ الأم، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن



شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٩ ـ الأمالي، أبو علي القالي، دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، ١٣٤٤ هـ ـ ١٩٢٦م.

٢٠ ـ الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، ابن العربي المعافري محمد بن عبد الله أبو بكر، تحقيق عبد التَّوراتي وأحمد عَرُّوبي، ١٠ ـ بيروت: دار الحديث الكتانية، ٢٠١٥.

٢١ ـ الأنساب، السمعاني عبد الكريم بن محمد، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م.

٢٢ ـ الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، بن المنذر، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، الناشر: دار طيبة ـ الرياض ـ السعودية، الطبعة: الأولى ـ ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.

٢٣ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٤ ـ البدء والتاريخ، البَلْخي توفي سنة ٣٢٢ هج، تحقيق: المستشرق كليمان هوارت (Clement Huart) (١٨٥٤ ـ ١٩٢٧).

٢٥ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤ م

٢٦ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، + [بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد

(المتوفى: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث ـ القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤ م.

٢٧ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٨ ـ البديع في البديع، أبو العباس، عبد الله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم ابن الرشيد العباسي (المتوفى: ٢٩٦هـ)، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٩ ـ البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، المحقق: عبد العظيم الديب.

٣٠ ـ البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، المحقق: د/ وداد القاضي، الناشر: دار صادر ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ مالبصائر والذخائر

٣١ ـ البلدان، أحمد بن إسحاق اليعقوبي الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٣٢ ـ البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، أبو جعفر السِّمناني، تحقيق: عبد العزيز بن رشيد الأيوب، الطبعة الأولى: ٢٠١٤، دار الضياء الكويت.

٣٣ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى، الزبيدي، مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

٣٤ ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.



٣٥ ـ تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢ م.

٣٦ ـ تاريخ جرجان، أبو القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني، المحقق: محمد عبد المعيد خان، الناشر: عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٧ ـ تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: محمد كرد علي، مطبعة الترقي، ١٩٤٦ دمشق.

٣٨ ـ تاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: ١٤١٥ هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٩ ـ تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٤٠ ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين ـ تحقيق: محمد الأنور حامد عيسى، النسفي الماتريدي ميمون أبو المعين. ـ القاهرة: المكتبة الأزهرية، ٢٠١١.

٤١ ـ التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر ـ دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

٤٢ ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو المظفر (المتوفى: ٤٧١هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٣ ـ تجارب الأمم وتعاقب الهمم، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه

(المتوفى: ٤٢١هـ)، المحقق: أبو القاسم إمامي، الناشر: سروش، طهران، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٠ م.

٤٤ ـ تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٥ ـ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي (المتوفى: ٤٤٠هـ)، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣ هـ.

٤٦ ـ التحقيق والبيان شرح البرهان، أبو الحسن الأبياري، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء ـ الكويت الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ ـ ٢٠١٣ م.

٤٧ ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الناشر: دار طيبة.

٤٨ ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي.

٤٩ ـ التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م.

٥٠ ـ التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٥١ ـ التقريب والإرشاد، القاضي ابن الطيب الباقلاني، المحقق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٨ م.



٥٢ ـ التقليد والاجتهاد في أصول الدين، رسالة دكتوراة، ياسين السالمي بدار الحديث الحسينة.

٥٣ ـ تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد ـ تحقيق: أنجيليكا بوردسن، الصفار إبراهيم بن إسماعيل أبو إسحاق. ـ بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠١١.

٥٤ ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، الناشر: مؤسسة قرطبة ـ مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٥٥ ـ تلخيص تاريخ نيسابور، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تلخيص: أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد المعروف بالخليفة النيسابوري، الناشر: كتابخانة ابن سينا ـ طهران، عربه عن الفارسية: د/ بهمن كريمي - طهران

٥٦ ـ تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: ٤٠٣هـ)، المحقق: عماد الدين أحمد حيدر، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٥٧ ـ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملطي العسقلاني (المتوفى: ٣٧٧هـ)، المحقق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث ـ مصر، سنة النشر: ١٩٦٨

٥٨ ـ تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٥٩ ـ الجامع لمسائل المدونة، ابن يونس التميمي الصقلي، المحقق: مجموعة




باحثين في رسائل دكتوراه، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ـ جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ ـ ٢٠١٣ م.

٦٠ ـ جمهرة أشعار العرب، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (المتوفى: ١٧٠هـ)، حققه وضبطه وزاد في شرحه: علي محمد البجادي، الناشر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

٦١ ـ جمهرة الأمثال، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، الناشر: دار الفكر ـ بيروت.

٦٢ ـ جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

٦٣ ـ الجنى الداني في حروف المعاني، بن عليّ المرادي المصري المالكي، المحقق: د فخر الدين قباوة ـ الأستاذ محمد نديم فاضل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢ م.

٦٤ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (المتوفى: ٧٧٥هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه ـ كراتشي.

٦٥ ـ الحروف، أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار الشروق، بيروت ـ لبنان.

٦٦ ـ الحيوان، أبو عمرو الجاحظ، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤ هـ.

٦٧ ـ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ)،

الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.

٦٨ ـ الفصل للوصل المدرج في النقل، الخطيب البغدادي، المحقق: محمد بن مطر الزهراني، الناشر: دار الهجرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٦٩ ـ دستور العلماء ـ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٧٠ ـ دلائل النبوة، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: د. عبد المعطي قلعجي، الناشر: دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، الطبعة: الأولى ـ ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م.

٧١ ـ ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، المحقق: د. نعمان محمد أمين طه، الناشر: دار المعارف، القاهرة ـ مصر، الطبعة: الثالثة.

٧٢ ـ الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤ م.

٧٣ ـ رسالة إسحاق بن حنين، في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، نشر وترجمة جوتهلف برجستراسر ١٩٢٥.

٧٤ ـ الرسالة، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المحقق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبه الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م.

٧٥ ـ رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية (السعادة والإسعاد، والأمد

على الأبد، ومناقب الإسلام، ورسائل أخرى فلسفية)، جمعها د. سحبان خليفات، عمان، ١٩٨٨ م.

٧٦ ـ الرسائل السياسية، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (المتوفى: ٢٥٥هـ)، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت.

٧٧ ـ الزاهر في معاني كلمات الناس، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م.

٧٨ ـ زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن بن مسعود بن محمد، أبو علي، نور الدين اليوسي (المتوفى: ١١٠٢هـ)، المحقق: د محمد حجي، د محمد الأخضر، الناشر: الشركة الجديدة ـ دار الثقافة، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة: الأولى، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م.

٧٩ ـ زين الأخبار، الجرديزي.

٨٠ ـ سمط اللآلي في شرح أمالي القالي، أبو عبيد البكري؛ تحقيق: عبد العزيز الميمني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٨١ ـ سنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية ـ فيصل عيسى البابي الحلبي.

٨٢ ـ سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ١٩٩٨م.

٨٣ ـ سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: ٣٨٥هـ)، حققه وضبط نصه وعلق



عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ ـ ٢٠٠٤ م.

٨٤ ـ السنن الكبرى، النسائي، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١ م.

٨٥ ـ سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦.

٨٦ ـ سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (المتوفى: ٢٢٧هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: الدار السلفية ـ الهند، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٢م.

٨٧ ـ السنن، ابو داود،: شعَيب الأرنؤوط ـ محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩ م.

٨٨ ـ سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

٨٩ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: ١٠٨٩هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

٩٠ ـ شرح أسماء الله الحسنى، عبد القاهر البغدادي، مخطوط المتحق البريطاني.

٩١ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن



حمدان الغامدي، الناشر: دار طيبة ـ السعودية، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

٩٢ ـ شرح الإرشاد، مظفر بن عبد الله المصري المشهور بالمُقتَرَح، تحقيق: نزيهة معاريج، الناشر: الرابطة المحمدية للعلماء، طبعة أولى: ١٤٣٥ ـ ٢٠١٤.

٩٣ ـ شرح المعلقات التسع شرح المعلقات السبع، حسين بن أحمد بن حسين الزوزني، أبو عبد الله (المتوفى: ٤٨٦هـ)، الناشر: دار احياء التراث العربي، الطبعة: الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢ م.

٩٤ ـ شرح المعلقات التسع، منسوب لأبي عمرو الشيباني (ت ٢٠٦ هـ)، تحقيق وشرح: عبد المجيد همو، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م.

٩٥ ـ شرح تنقيح الفصول، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م.

٩٦ ـ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ـ ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤ م.

٩٧ ـ شرح معاني شعر المتنبي، أبو القاسم ابن الإِفلِيلي، دراسة وتحقيق: الدكتور مُصْطفى عليّان، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ ـ ١٩٩٢ م.

٩٨ ـ شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ ـ ٢٠٠٣ م.




٩٩ ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المحقق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ـ بغداد، الطبعة: الأولى، ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧١ م.

١٠٠ ـ شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (المتوفى: ٥٧٣هـ)، المحقق: د حسين بن عبد الله العمري ـ مطهر بن علي الإرياني ـ د يوسف محمد عبد الله، الناشر: دار الفكر المعاصر (بيروت ـ لبنان)، دار الفكر (دمشق ـ سورية)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩ م.

١٠١ ـ صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠٢ ـ صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٠٣ ـ ضحى الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، بيروت ـ لبنان.

١٠٤ ـ الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: ٣٢٢هـ)، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٠٥ ـ طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة.

١٠٦ ـ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ.




١٠٧ ـ طبقات الشافعيين، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٣ م.

١٠٨ ـ طبقات الفقهاء الشافعية، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، المحقق: محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٢م.

١٠٩ ـ طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى؛ تحقيق سوسنه ديفلد، الطبع والنشر ١٩٨٧، مكتبة الحياة، بيروت.

١١٠ ـ الطبيعة لأرسطو ترجمة حنين بن إسحاق،. بدوي عبد الرحمن. ـ مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

١١١ ـ العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ)، تحقيق: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الناشر: بدون ناشر، الطبعة: الثانية ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م.

١١٢ ـ عقلاء المجانين، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري (المتوفى: ٤٠٦هـ)، تحقيق: خادم السنة المطهرة أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م.

١١٣ ـ العلل، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، محمد بن صالح بن محمد الدباسي الناشر: دار طيبة ـ الرياض.، الطبعة: الأولى ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م، ودار ابن الجوزي ـ الدمام، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ.

١١٤ ـ علَم الجذَل في علم الجدل، نجم الدين الطوفي، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، طبعة: فرانز شتاينر، ١٩٨٧.

١١٥ ـ علم الكلام والمجتمع، جوزف فان اس، ترجمة: محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، طبعة: أولى، بيروت ٢٠١٦.

١١٦ ـ عيون الأخبار، ابن قتيبة، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤١٨هـ.

١١٧ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أبو العباس ابن أبي أصيبعة، المحقق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

١١٨ ـ غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائض الفاضحة، أبو إسحق برهان الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى بن علي المعروف بالوطواط، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ ـ ٢٠٠٨ م.

١١٩ ـ غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، المحقق: د. محمد عبد المعيد خان، الناشر: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الدكن، الطبعة: الأولى، ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.

١٢٠ ـ غريب الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، المحقق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني ـ بغداد، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧ م.

١٢١ ـ الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي، تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩ م.

١٢٢ ـ الغنية في الكلام، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري، تحقيق: مصطفى حسنين عبد الهادي، الطبعة: الأولى ١٤٣١ ـ ٢٠١٠، دار السلام، القاهرة.

١٢٣ ـ الفائق في غريب الحديث والأثر، أبو القاسم محمود بن عمرو بن



أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي ـ محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعرفة ـ لبنان، الطبعة: الثانية.

١٢٤ ـ الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر البغدادي التميمي، أبو منصور، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٧٧ م.

١٢٥ ـ الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١٢٦ ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، بعناية فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤ م.

١٢٧ ـ الفقيه والمتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الناشر: دار ابن الجوزي ـ السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ.

١٢٨ ـ الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان،. ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق. ـ بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٧ م.

١٢٩ ـ في النفس مع الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، سنة ١٩٥٤ مكتبة النهضة المصرية.

١٣٠ ـ القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، الدكتور سعدي أبو حبيب، الناشر: دار الفكر. دمشق ـ سورية، الطبعة: الثانية ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م، تصوير: ١٩٩٣ م.

١٣١ ـ القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥ م.



١٣٢ ـ قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م.

١٣٣ ـ الكافية في الجدل، الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٩ م.

١٣٤ ـ الكامل في اختصار الشامل، ابن الأمير، تحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، طبعة: الأولى، دار السلام، ٢٠١٠ م.

١٣٥ ـ الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود ـ علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

١٣٦ ـ الكتاب المتوسط في الاعتقاد تحقيق د. عبد الله التوراتي،. ابن العربي المعافري محمد بن عبد الله أبو بكر. ـ بيروت: دار الحديث الكتانية، ٢٠١٥.

١٣٧ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ ١٩٩٦م.

١٣٨ ـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٣٩ ـ الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، الكفوي، أبو البقاء الحنفي، المحقق: عدنان درويش ـ محمد المصري، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.



١٤٠ ـ لب اللباب في تحرير الأنساب، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار صادر ـ بيروت.

١٤١ ـ اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (المتوفى: ٦١٦هـ)، المحقق: د. عبد الإله النبهان، الناشر: دار الفكر ـ دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

١٤٢ ـ لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، الناشر: دار صادر ـ بيروت، الطبعة: الثالثة ـ ١٤١٤ هـ.

١٤٣ ـ لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: دائرة المعرف النظامية ـ الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت ـ لبنان، الطبعة: الثانية، ١٣٩٠هـ /١٩٧١م.

١٤٤ ـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، المحقق: فوقية حسين محمود، الناشر: عالم الكتب ـ لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٤٥ ـ مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، تحقيق دانييل جيماريه ١٩٨٧، بيروت.

١٤٦ ـ محبوب القلوب في أقوال الحكماء وأحوالهم، الأشكوري قطب الدبن محمد بن الشيخ علي اللاهيجي، صدقي إبراهيم الديباجي وحامد. ـ طهران: مرآة التراث، ١٩٩٩.

١٤٧ ـ المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي الفارسي (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: د. محمد عجاج



الخطيب، الناشر: دار الفكر ـ بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٤هـ.

١٤٨ ـ مختار الحكم ومحاسن الكلم، مبشر بن فاتك، تحقيق: الرحمن بدوي عبد. ـ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

١٤٩ ـ مختار الصحاح، . زين الدين الرازي أبو عبد الله، محمد يوسف الشيخ. ـ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

١٥٠ ـ المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

١٥١ ـ مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفي الدين (المتوفى: ٧٣٩هـ)، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ هـ.

١٥٢ ـ مسائل الإمامة، ابن قتيبة، تحقيق: المستشرق فان آس، سنة ١٩٧١، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية.

١٥٣ ـ المسائل والجوابات في المعرفة، حاتم الضامن، منشورات وزارة الثقافة والإعلام العراقية، سنة ١٩٧٩.

١٥٤ ـ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ ـ ١٩٩٠ م.

١٥٥ ـ مسند أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١م.




١٥٦ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، الناشر: المكتبة العلمية ـ بيروت.

١٥٧ ـ مصنف أبي بكر بن أبي شيبة، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد ـ الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٥٨ ـ معتزلة البصرة وبغداد، رشيد الخيُّون، الناشر: مدارك، الطبعة الرابعة ٢٠١١م.

١٥٩ ـ المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، المحقق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣.

١٦٠ ـ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس،. ـ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣.

١٦١ ـ معجم الفلاسفة، طرابيشي جورج. ـ بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

١٦٢ ـ المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا، الناشر: الشركة العالمية للكتاب ـ بيروت ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٤م.

١٦٣ ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: هارون عبد السلام محمد. دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٦٤ ـ معجم مقاييس اللغة،. ابن فارس أحمد، تحقيق: هارون عبد السلام. ـ بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

١٦٥ ـ معرفة أنواع علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، المحقق: عبد اللطيف الهميم ـ



ماهر ياسين الفحل، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٦٦ ـ المغني في أصول العدل والتوحيد، عبد الجبار المعتزلي، إشراف طه حسين، الطبعة الأولى، ١٩٦١وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة.

١٦٧ ـ المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

١٦٨ ـ مقاتل الطالبيين، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني (المتوفى: ٣٥٦هـ)، المحقق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

١٦٩ ـ مقالات الإسلاميين، الأشعري أبو الحسن، تحقيق، زرزور نعيم، المكتبة العصرية، الأولى، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

١٧٠ ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١٧١ ـ الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ)، الناشر: مؤسسة الحلبي.

١٧٢ ـ الملل والنحل، عبد القاهر البغدادي، تحقيق د. ألبير نصري نادر.

١٧٣ ـ الممتع الكبير في التصريف، علي بن مؤمن بن محمد، الحضرمي الإشبيلي، أبو الحسن المعروف بابن عصفور (المتوفى: ٦٦٩هـ)، الناشر: مكتبة لبنان، الطبعة: الأولى ١٩٩٦.



١٧٤ ـ مناهج البحث مفكري الإسلام، النشار علي سامي. ـ القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٤م.

١٧٥ ـ المنتخل، الغزالي، تحقيق: علي بن عبد العزيز العمريني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، بيروت.

١٧٦ ـ المنطق لابن المقفع، طبعة: طهران، ١٣٥٧ هج، تحقيق: محمد تقي دانش، طهران ١٣٥٧.

١٧٧ ـ منطقيات الفارابي، تحقيق محمد تقي دانش، إصدار مكتبة آية الله المرعشلي سنة: ٢٠١٢م.

١٧٨ ـ المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ٢٠١٤.

١٧٩ ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين المقريزي (المتوفى: ٨٤٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ.

١٨٠ ـ موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، الحافظ ابن حجر، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، طبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ ـ ١٩٩٣ م.

١٨١ ـ الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت الطبعة: (من ١٤٠٤ ـ ١٤٢٧ هـ) الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

١٨٢ ـ الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٩٦٨ م.

١٨٣ ـ موطأ مالك بن أنس، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية ـ أبو ظبي ـ الإمارات، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٤ م.

١٨٤ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م.

١٨٥ ـ ميزان الذهب في صناعة الشعر عند العرب، السيد أحمد الهاشمي، الطبعة الأولى: ١٩١٧.

١٨٦ ـ الناسخ والمنسوخ، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: حلمي كامل عبد الهادي، دار العدوي، عمان الأردن.

١٨٧ ـ النخلة، أبو حاتم السجستاني، تحقيق حاتم الضامن، دار البشائر ٢٠٠٦.

١٨٨ ـ نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، المحقق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الناشر: مطبعة سفير بالرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٨٩ ـ النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريدة، نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

١٩٠ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

١٩١ ـ شرح نقائض جرير والفرزدق، أبو عبيدة بن المثنى، تحقيق: محمد



إبراهيم حور ـ وليد محمود خالص، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، الطبعة: الثانية، ١٩٩٨م.

١٩٢ ـ نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (المتوفى: ٨٢١هـ)، المحقق: إبراهيم الإبياري، الناشر: دار الكتاب اللبنانين، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

١٩٣ ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول، مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي، المحقق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، سنة النشر: ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م.

١٩٤ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، الناشر: المكتبة العلمية ـ بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ـ محمود محمد الطناحي.

١٩٥ ـ الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء ابن عقيل، المحقق: الدكتور عَبد الله بن عَبد المُحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ ـ ١٩٩٩ م.

١٩٦ ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: ٧٦٤هـ)، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث ـ بيروت، عام النشر: ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٩٧ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس،. ابن خلكان. ـ بيروت: دار صادر، ١٩٩٤.

١٩٨ ـ يتيمة الدهر، أبو منصور الثعالبي، المحقق: د. مفيد محمد قمحية، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت/لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.






فهرس الكتاب






الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة

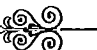
الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة






الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة






الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة




الموضوع	الصفحة



الموضوع	الصفحة



أسفار
لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية
دولة الكويت

※ ما فكرة مشروع «أسفار»؟

أسفار: مشروع يُعنى بطباعة الكتب الشرعية؛ التي تهمُّ المختصين من طلبة العلم، **ويتميَّز بأنَّ مطبوعاته تُباع بسعر التكلفة** أو قريب منه؛ فهو مشروع خيري (غير ربحي).

※ ما أهداف «أسفار»؟

أسفار: مشروع يهدف لتحقيق غايات سامية؛ منها:

ـ طباعة الكتب التراثية المحققة في جميع الفنون الشرعية (القرآن، السنة، العقيدة، الفقه وأصوله، اللغة)، ونشر البحوث الشرعية الجادة لا سيما ذات الطابع التأصيلي، مع التركيز والعناية بانتقاء الرسائل العلمية (الدكتوراه والماجستير) التي حقها أن تنشر، وإشهار المصنفات المغمورة التي لم تطبع من قبل، مع توفير الكتب النافعة بأسعار مخفَّضة من غير أرباح تجارية، لتكون مدعومةً وفي متناول المتعلمين؛ تقرباً إلى الله بتيسير العلم على طالبيه.

※ تمويل «أسفار»:

يرتكز تمويل أسفار على: التمويل المباشر من المحسنين، الذين نسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء، ويجعل ما يقدمونه من مالٍ في موازين حسناتهم، وأن يجعل هذا المال المبذول منهم عملاً داخلاً في قوله ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث ... أو علمٌ ينتفع به»، والكتب مصدر أصيل من مصادر العلم ورافد عظيم من روافد المعارف، وما عُبِدَ الله بعبادةٍ أعظم من العلم الشرعي.

※ التواصل مع «أسفار»:

يمكن التواصل مع أسفار عن طريق وسائل التواصل التالية:

s.faar16@gmail.com   @sfaar16

قائمة إصدارات مشروع أسفار

١ ـ عمدة الطالب لنيل المآرب في الفقه على المذهب الأحمد الأمثل مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، تأليف: العلامة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١)، تحقيق: د. مطلق بن جاسر الجاسر. سنة النشر: ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٢ ـ المنهج الصحيح في الجمع بين ما في المقنع والتنقيح، تأليف: العلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن عبد الله العسكري الحنبلي (ت ٩١٠)، تحقيق: د. عبد الكريم بن محمد العميريني (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٣ ـ شرح القصيدة التائية في القدر لشيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: العلامة نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي (ت ٧١٦)، مع تحقيق نص القصيدة التائية، تحقيق: د. محمد نور الإحسان بن علي يعقوب (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٤ ـ رسالتان في مسألة القولين (وهي مسألة أصولية مذهبية مشهورة):

أ ـ نصرة القولين للإمام الشافعي، تأليف: العلامة أبي العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص (ت ٣٣٥)، تحقيق: أ. د. جميل بن عبدالمحسن الخلف (بحث محكم).

ب ـ حقيقة القولين، تأليف: العلامة أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥)، تحقيق: د. مسلم بن محمد الدوسري (بحث محكم). سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٥ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، إملاء: الحافظ المجتهد تقي الدين محمد بن علي القشيري المعروف بابن دقيق العيد المالكي ثم الشافعي (ت ٧٠٢)،

تحقيق: عبد المجيد بن خليل العَمري، إِمْهَا حسن آية الله، يونس الوالدي، أحمد عبد الرحمن جِيفو (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٦ ـ الحواشي السابغات على أخصر المختصرات، تأليف الشيخ أحمد بن ناصر القعيمي، سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٧ ـ بلغة الوصول إلى علم الأصول، تأليف: عز الدين أحمد بن إبراهيم الكناني الحنبلي (ت٨٧٦)، تحقيق: محمد بن طارق بن علي الفوزان. سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٨ ـ تحصين المآخذ، تأليف: العلامة أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥)، تحقيق: د. عبد الحميد بن عبد الله المجلي، د. محمد بن علي مسفر (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

٩ ـ النكت في المختلف (في الخلاف بين الشافعية والحنفية)، تأليف: العلامة أبي القاسم أحمد بن منصور السمعاني الشافعي (ت٥٣٤) ابن أبي المظفر السمعاني، تحقيق: د. حسن بن عون العرياني، د. عبد الله بن محمد المعتق (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

١٠ ـ المسائل المولدات (المشهور بفروع ابن الحداد)، تأليف: العلامة أبي بكر محمد بن أحمد الحداد الكناني المصري الشافعي (ت٣٤٤)، تحقيق: د. عبد الرحمن بن محمد الدارقي (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٣٩هـ، ٢٠١٨م.

١١ ـ حواشي ابن نصر الله على الفروع لابن مفلح، تأليف: محب الدين أحمد بن نصر الله التستري الحنبلي (ت ٨٤٤)، تحقيق: د. عبد الوهاب بن حميد، د. حسين بن حميد، د. ضيف الله الشهري (رسائل علمية). سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٨م.

١٢ ـ البدرانية شرح المنظومة الفارضية، ويليه: كفاية المرتقي إلى معرفة فرائض الخرفي، تأليف: عبد القادر بن أحمد بن بدران الدومي الحنبلي

(ت ١٣٤٦)، تحقيق: سامح جابر الحداد، مراجعة: د. منصور بن عدنان العتيقي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٨م.

١٣ ـ الممهد (شرح مختصر المدونة لابن أبي زيد القيرواني)، تأليف: القاضي عبد الوهاب بن علي المالكي (ت ٤٢٢)، تحقيق: د. عبد المجيد خلادي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٤ ـ المنتخب من المحصول، تأليف: محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦)، تحقيق: عدنان العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٥ ـ غرر المحصول، تأليف: عبد الله بن أبي منصور الواسطي البُرْزي (ت ٦٥٧)، تحقيق: عدنان العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٦ ـ فصل المقال في هدايا العمال، تأليف: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي (ت ٧٥٦)، تحقيق: أنور بن عوض العنزي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٧ ـ الأوسط في أصول الفقه، تأليف: أحمد بن علي بن برهان الشافعي (ت ٥١٨)، تحقيق: عدنان بن فهد العبيات. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٨ ـ بغية أولي النهى، تأليف: ابن العماد الحنبلي ت ١٠٨٩، تحقيق: عبد الله بن سعد الطُّخَيْس، كريم فؤاد محمد اللَّمْعي. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

١٩ ـ مسائل الخلاف، تأليف: القاضي الحسين بن علي الصَّيمري الحنفي (ت ٤٣٦)، تحقيق: مقصد فكرت أوغلو كريموف. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

٢٠ ـ تنقيح الفصول في علم الأصول، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: سعد بن عدنان الخضاري. سنة النشر: ١٤٤٠هـ، ٢٠١٩م.

٢١ ـ المحصول في علم الأصول (تعليقة على مستصفى الغزالي على رسم الفقهاء)، تأليف: محمد بن سعد الخواري (من فقهاء القرن السادس)، تحقيق: عدنان بن فهد العبيّات. سنة النشر: ١٤٤١هـ، ٢٠١٩م.

٢٢ ـ عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين علماء الأمصار، تأليف: ابن القصار المالكي (ت ٣٩٧)، تحقيق: د. أحمد مغراوي (رسالة علمية). سنة النشر: ١٤٤١هـ، ٢٠١٩م.

٢٣ ـ مختصر كتاب المحصول في علم الأصول، تأليف: تاج الدين عبد الرحيم بن محمد بن يونس الموصلي الشافعي (ت ٦٧١)، ويليه: غاية السول في علم الأصول، تأليف: علاء الدين علي بن محمد الباجي الشافعي (ت ٧١٤)، تحقيق: حسن معلم داود حاج محمد. سنة النشر: ١٤٤١هـ، ٢٠١٩م.

٢٤ ـ الإخلال بالنقل في مسائل أصول الفقه ـ الاجتهاد والتقليد والفتيا والتعارض والترجيح ـ دراسة استقرائية تحليلية، تأليف: محمد بن طارق بن علي الفوزان (رسالة دكتوراه حاصلة على التوصية بطبعها). سنة النشر: ١٤٤١هـ، ٢٠٢٠م.

